1789-2019

Responsabilità e prospettive dell'*homo europaeus* nel 230° anniversario della Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino

a cura di RICCARDO PAGANO
e ADRIANA SCHIEDI

prefazione di Paolo Pardolesi

ATTI

Pubblicazione realizzata con il contributo
dell'Ambasciata di Francia in Italia per il Bando Cassini Junior 2019.

tab edizioni

viale Manzoni 24/c
00185 Roma
www.tabedizioni.it

Prima edizione aprile 2022
ISBN versione cartacea 978-88-9295-461-8
ISBN versione digitale 978-88-9295-462-5

Stampato da The Factory s.r.l.
via Tiburtina 912
00156 Roma
per conto del Gruppo editoriale Tab s.r.l.

Indice

Déclarations des droits de l'homme et européanité

Notes de lecture

de Rémi Pellet

> The modern world is full of the old Christian virtues gone mad.
>
> Gilbert Keith Chesterton, *Orthodoxie*, 1908[1]

> Si l'Europe ne se définit que par les droits de l'homme, elle n'existe pas.
> Il n'y a pas d'existence sans territoire [...]. L'un des drames de l'Europe est qu'elle ne sait pas [...] définir un "eux" et un "nous". Cette frontière entre "eux" et "nous" n'est pas forcément hostile, ni imperméable, elle peut, elle doit être amicale et poreuse mais pour être amicale et poreuse, il faut d'abord qu'elle existe.[2]
>
> Élie Barnavi, 2006

L'Université de Bari m'a proposé de participer à un colloque commémorant la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (DDHC) de 1789, à l'occasion de son bicentenaire, et

1. « Le monde moderne est plein d'anciennes vertus chrétiennes devenues folles ».
2. É. Barnavie (2006), *Le socle de l'Europe est chrétien. Propos recueillis par Élisabeth Lévy*, *Le Point*, 1738, 5, cité in S. Goulard (2007), *Le coq et la perle. Cinquante ans d'Europe*, Seuil, Paris, pp. 167-171.

mes collègues italiens ont bien voulu accepter le sujet particulier qui fait l'objet de cet article, lequel s'inscrit dans un programme personnel et pluriannuel de recherches sur la notion d' "Européen" en tant que concept juridique, en relation avec les histoires coloniales, occidentales et musulmanes, l'évolution du droit de la citoyenneté, de la nationalité et des migrations, européennes et extra-européennes.

Cette entreprise se traduit par la publication régulière d'articles, dans le but d'aboutir à un ouvrage complet sur "le droit de l'européanité", c'est-à-dire sur les droits réservés aux "ressortissants européens" (fondements historiques et théoriques, sources juridiques, droits fondamentaux, portées et limites). Je me permets d'indiquer que j'ai déjà publié un article qui évoque "l'invention de la notion d'Européen" en droit français, à l'époque du second empire colonial de la France[3].

Aujourd'hui je partirai d'une évidence : même si certains considèrent que la DDHC française trouve ses origines dans les *Bill of Rights* américains (v. *infra*), les Déclarations des droits de l'homme ont été créées par des "Européens", au sens culturel du terme. Sur la base de ce constat, ce truisme même, j'essaierai de répondre, très brièvement, à trois questions sur les relations entre les Déclarations des droits de l'homme (DDH) et l'identité européenne. Conçue comme une "note de lectures"[4], cette communication indique des axes de réflexion que j'essaierai de suivre dans des travaux ultérieurs.

3. R. Pellet (2019), *Nationalité et exclusion de la citoyenneté : l'indigène et le dhimmi*, in B. Brunessen, S. Cassella, C. Rapaport (dir.), *La nationalité au carrefour des droits*, Presses universitaires de Rennes (PUR), Rennes, pp. 69-88.

4. Certains éléments de notre démonstration viennent de passages d'un de mes ouvrages qui fait une large place à l'analyse historique, même si son titre ne l'indique pas : R. Pellet (2021), *Droit financier public. II. Finances publiques, Budgets, Contrôles financiers*, PUF, Paris.

1. Pourquoi les *Déclarations des droits de l'homme* (DDH) sont-elles d'origine européenne ?

Nous examinerons successivement trois hypothèses qui ne sont pas contradictoires mais pourraient être considérées comme complémentaires : 1. les DDH et l'identité européenne coïncident parce que ces Déclarations ne font qu'exprimer les valeurs chrétiennes constitutives de l'identité européenne ; 2. l'Europe a "inventé" des droits "universels" parce qu'elle est héritière de la conception romaine, "ouverte", de la citoyenneté, qui permettait de faire vivre ensemble des peuples très différents ; 3. les droits de l'homme ont pu être proclamés en Europe parce que sur ce continent l'État et l'Eglise chrétienne sont entrés d'emblée en concurrence et n'ont jamais fusionné, laissant ainsi ouvert un espace propre à l'affirmation des droits propres des individus face aux pouvoirs, tant laïcs que religieux.

1.1. *Parce que l'identité européenne est chrétienne*

À la suite de la conversion de Constantin (312 ap. J-C), les Romains ont légué à l'Occident un corpus juridique qui a apporté « au christianisme sans règle[5] la source de sa normativité et de sa rationalité technicienne et pré-scientifique », de sorte que la christianisation de l'Empire romain a opéré l'association « d'une foi sans loi » et d'« une loi sans religion »[6]. Mais,

5. L'auteur suit le juriste et psychanalyste P. Legendre qui a mis en exergue « la quasi-absence de règles sociales dans la révélation chrétienne » : P. Legendre (2016), *L'Animal humain et les suites de sa blessure. Conférence à Montpellier. Remarques sur l'ordre langagier et la civilisation d'Occident*, Fayard, Paris, p. 49.

6. P. Musso (2017), *La Religion industrielle. Monastère, manufacture, usine. Une*

et c'est le plus important, il n'y a pas eu fusion, car a persisté un clivage, une "Schize" selon le terme de l'historien du droit Pierre Legendre[7].

Pour expliquer cela, certains érudits, comme Rémi Brague, considèrent que la séparation du temporel et du spirituel était inscrite dans la doctrine chrétienne en tant qu'« elle s'enracine plus profondément, dans l'attitude d'ensemble de Jésus envers un messianisme de nature politique ou militaire : refuser de se laisser faire roi (Jean 6, 15), n'accepter aucune couronne que la couronne d'épines »[8]. Il se forma alors comme une membrane transparente qui distinguait l'Église de la cité et empêchait qu'elle ne s'y résorbât[9]. La doctrine chrétienne portait la protection des droits des personnes contre les excès de tous les pouvoirs et notamment celui de l'État. Le christianisme serait donc le socle de toutes les doctrines ultérieures du "droit naturel" qui affirment l'existence de droits fondamentaux inaliénables.

Mais la séparation des ordres ne signifiait pas l'hostilité car l'Église contribua à légitimer la puissance de l'Etat. Rémi Brague, toujours, souligne que dès le début de la collaboration entre Empire et christianisme, apparaît la première utilisation de l'adage « Rendez à César ce qui est à César

généalogie de l'entreprise, Fayard, Paris, p. 113.

7. P. Legendre (2009), *Leçons IX. L'Autre Bible de l'Occident : le Monument Romano-canonique. Étude sur l'architecture dogmatique des sociétés,* Fayard, Paris, p. 23.

8. R. Brague (1993), *La voie romaine,* 2è éd., Criterion, Paris, p. 153. L'auteur indique que « la nature purement religieuse de ce que le christianisme prétend apporter a pour conséquence un refus de lester du poids de l'Absolu les détails des règlements qui gouvernent les rapports inter-humains » ce qui explique « l'exclusion radicale de toute *shari'a* chrétienne. Les règlements inter-humains ne seront pas chargés du poids de l'Absolu, mais laissés aux soins des hommes » (p. 154).

9. R. Brague (2005), *La Loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance,* Gallimard, Paris, p. 159.

et à Dieu ce qui est à Dieu »[10] due à l'évêque [à partir de 295] Osius de Cordoue [256-359]. Si « la Bible regorge de références et de métaphores financières »[11], la plus connue est certainement cette réponse de Jésus aux pharisiens et partisans d'Hérode qui tentèrent de le mettre en difficulté à propos de l'impôt dû à César. Le sens de cette répartie est confirmé par plusieurs autres passages du Nouveau Testament qui légitiment l'obligation de paiement de l'impôt aux pouvoirs laïcs. Ce principe conforta la fiscalité impériale, avant que les monarques des royaumes de l'Ouest ne s'en servent pour s'émanciper de la tutelle de l'Église. Certes, dans certains passages des Évangiles les collecteurs d'impôts sont présentés comme des pêcheurs (Luc 18.9-14), car ils faisaient du profit aux dépens des contribuables et qu'ils servaient le pouvoir impérial, mais Jésus leur annonce que le royaume de Dieu leur est ouvert s'ils sont capables de repentir, à l'exemple de Matthieu que Jésus appela à être apôtre[12].

Le christianisme serait donc doublement aux origines de "l'État de droit" : d'une part, en légitimant la puissance étatique, laquelle a une fonction protectrice de la collectivité

10. Réponse de Jésus rapportée par trois évangélistes : Luc, 20, 20-26 ; Marc, 12, 13-17 ; Matthieu, 22, 15-22.

11. L. Scordia (2012), *Rendez à César et autres lemmes bibliques à connotation fiscale utiles dans le discours politique des XIIème et XIVème siècles*, in L. Ayrault, F. Garnier (dir.), *La religion et l'impôt*, I, in « Revue du Centre Michel de l'Hospital », mars 2012, Clermont-Ferrand, pp. 5-22.

12. Matthieu, 21, 31-32 : « Jésus leur dit : "En vérité je vous le déclare, collecteurs d'impôts et prostituées vous précèdent dans le royaume de Dieu. En effet, Jean est venu à vous dans le chemin de la justice et vous ne l'avez pas cru ; collecteurs d'impôts et prostituées l'ont cru" ». Le texte met ainsi sur le même plan le péché et le repentir des collecteurs d'impôts et des femmes publiques vénales, tandis qu'il condamne les pharisiens, ces personnes qui étaient convaincues d'être justes, et méprisaient les autres, parce qu'elles observaient strictement les règles morales, alors qu'elles en méconnaissaient l'esprit véritable.

(contre les agressions possibles des ennemis extérieurs et des délinquants "intérieurs") ; d'autre part en lui assignant pour limite le respect des droits fondamentaux des individus (ceux que la Bible énonce comme intangibles et qui ont été reformulés plus tard dans les DDH).

1.2. *Parce que l'identité européenne est romaine*

L'historien Paul Veyne défend apparemment une position opposée à celle de Rémi Brague : selon lui,

> il faut en finir avec le lieu commun selon lequel l'Europe devrait au christianisme d'avoir séparé politique et religion, le Christ ayant dit qu'il fallait rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu. Belle découverte, mais *due au césarisme et non au christianisme*. Car la vérité est le contraire de ce lieu commun. Le chrétien Constantin n'a pas eu à séparer Dieu et César : ils étaient nés séparément, dès la naissance Constantin était un César et non un chef spirituel et temporel à la fois, un Mahomet, un calife, et l'Église était déjà une organisation achevée, puissante et indépendante lorsqu'un des Césars est entré en relation avec elle. Et elle a traité avec les successeurs de ce César Constantin comme de puissance à puissance.[13]

Autrement, dit, la séparation de l'État et de la religion serait une "invention" de l'Empire romain qui n'était pas « un État au sens moderne du mot, c'est-à-dire comme un État parmi d'autres États », car il visait « à régner sur l'hori-

13. P. Veyne (2007), *Quand notre peuple est devenu chrétien (312-394)*, Albin Michel, Paris, p. 247. Les italiques sont de notre fait.

zon humain pour être seul à être »[14]: il devait ainsi intégrer des peuples avec des religions très diverses.

Au vrai, les deux érudits, Rémi Brague et Paul Veyne, se rejoignent car le professeur de philosophie arabe soutient lui aussi que le christianisme.

> S'est superposé à ce qui existait déjà. Le fait qu'il se soit greffé sur une civilisation déjà organisée selon ses lois propres, est que, en particulier, il n'ait pas eu à créer une nouvelle unité politique (par exemple en fédérant ce qui était alors jusqu'alors divisé) a fourni d'emblée un modèle de séparation des domaines. La communauté formée (l'Église) n'avait pas à se substituer à ce qui existait déjà. Et, dans le cours de l'histoire, elle n'a eu à assumer des tâches civiles que dans des cas de défaillances des autorités temporelles.[15]

D'autre part, pour Rémi Brague, l'Europe est avant tout "romaine" au sens où « la culture européenne est [...] marquée par le sentiment nostalgique d'une aliénation et d'une infériorité par rapport à une source, qui suscitent une nostalgie [...] Ce sentiment fait des européens des "Romains" » car Rome se sentit toujours inférieure à la Grèce et a toujours accepté de se mettre à son école : « ce que l'on pourrait appeler le pari culturel de l'Europe est justement que les textes anciens au-

14. P. Veyne (1980), *L'empire romain*, in M. Duverger (dir.), *Le Concept d'Empire*, PUF, Paris, p. 122, cité par G. Bergeron (1990), *Petit traité de l'État*, PUF, Paris. Un autre grand spécialiste du sujet, Claude Nicolet, se demandait malgré tout si l'on ne peut pas dire « que toutes les caractéristiques de l'État se trouvaient déjà réunies dans la cité antique, et particulièrement dans la *respublica* romaine » : C. Nicolet (1990), *L'empire romain est-il un "État moderne" ?* in N. Coulet, J-P. Genet (1990), *L'État moderne : le Droit, l'espace et les formes de l'État*, Éd. Du CNRS, Paris, p. 124 ss.

15. R. Brague (1993), *op. cit.*, pp. 109-112.

ront toujours quelque chose à nous apprendre – et donc qu'il faut les conserver dans leur littéralité ». Cela explique que la culture européenne soit marquée par des "renaissances" successives, c'est-à-dire des retours aux textes, « la contestation par une lecture nouvelle d'une lecture ancienne d'un même corpus de textes » qui ont été précieusement conservés. Ainsi, « le contenu de l'Europe, c'est justement d'être un contenant, d'être ouverte sur l'universel »[16]. La civilisation européenne a pu concevoir et proclamer des droits fondamentaux universels parce qu'elle était capable de ne pas réduire son identité à ses traits particuliers. La conception "romaine" de la citoyenneté l'a emporté sur celle de la Grèce.

Les Grecs et les Romains avaient une conception différente de la citoyenneté : pour les premiers, elle était "fermée" car liée à l'"autochtonie" c'est-à-dire qu'elle tenait à l'appartenance à une lignée de citoyens, ceux qui étaient « nés de la terre »[17] ; les seconds croyaient « en la faculté de tout peuple d'accéder à l'humanité civilisée, à condition d'être correctement éduqué

16. Ivi, p. 143.

17. N. Loraux (1979), *L'autochtonie : une topique athénienne. Le mythe dans l'espace civique*, in « Annales ESC », 1, pp. 3-26. Le terme *chth*ôn désigne la terre, le sol auquel on se rattache. Mais attention au contresens : il ne suffisait pas d'être né sur le sol de la cité pour être citoyen, il fallait descendre d'un père et d'une mère grecs. En termes modernes, on dirait que le « droit du sang » l'emportait sur celui « du sol ». Mais la propriété foncière était réservée aux citoyens : « les citoyens étaient à la fois ceux qui défendent le territoire (et la communauté) des menaces extérieures, et ceux qui avaient, à l'exclusion de tout autre groupe, le droit de posséder une parcelle du territoire de la cité » : J.M. Roubineau (2015), *Les Cités grecques. VIème-IIème siècle av. J.-C. Essai d'histoire sociale,* PUF, Paris, p. 47. Pour un usage polémique et navrant de cette histoire, v. M. Détienne (2003), *Comment être autochtone. Du pur athénien au Français raciné,* Seuil, Paris. Il a été justement fait observer qu'« Eschyle, fier de son "autochtonie"» a pourtant composé « une tragédie dont les héros étaient les ennemis de son peuple (*Les Perses*)»: S. Gouguenheim (2017), *La gloire des Grecs,* Cerf, Paris, p. 19.

et bien gouverné », ce qui explique que dans « tout l'empire, des hommes se considéraient comme Romains et pouvaient participer à l'exercice de la souveraineté impériale romaine et aux réflexions internes sur son fonctionnement »[18]. Lorsque la Grèce fut conquise par Rome, les fonctions de gestion qui étaient jusqu'alors confiées aux esclaves furent attribuées à des hommes libres parce que « le prestige social qui était désormais associé à l'administration impériale dut retentir sur l'administration même des cités grecques »[19]. Cela illustre bien la force à la fois pratique et symbolique que détenait l'administration dans l'Empire romain mais aussi la capacité d'intégration de celui-ci, qui est un trait propre de l'Europe actuelle.

1.3. *Parce qu'en Europe occidentale la rivalité entre l'Église et l'État a évité que la foi n'écrase la raison*

La collaboration de l'État et de l'Église romaine fut conflictuelle et cela « contribua largement à la consolidation d'une psychologie collective anti-absolutiste »[20] après l'effondrement de l'Empire d'Occident, lorsque l'Église remplaça les pouvoirs publics impériaux.

L'Église fut à l'origine de la création des universités européennes et de la naissance de systèmes de lois modernes, à la fin du XIème siècle. La raison de cette initiative se

18. J. Burbank, F. Cooper (2008), *Empire, droits et citoyenneté, de 212 à 1946*, in « Annales, Histoire, Sciences sociales », 3, pp. 495-532. Les auteurs considèrent que la conception romaine de la citoyenneté pourrait servir de modèle pour la construction de l'Union européenne. Sur le sujet, v. ég. C. Ando (2015), *La forme canonique de l'empire antique : le cas de l'empire romain,* in « *Jus Politicum* », juin 2015, en ligne.

19. P. Ismard (2015), *La démocratie contre les experts. Les esclaves publics en Grèce ancienne,* Seuil, Paris, p. 209.

20. P. Grossi (2011), *L'Europe du droit,* Seuil, Paris, p. 25.

trouve dans la réforme grégorienne de l'Église qui a entraîné un conflit avec l'Empire, appelé "Querelle des investitures": le pape Grégoire VII voulut empêcher la nomination des évêques par l'empereur mais celui-ci ne voulait pas céder car les évêques allemands étaient des princes d'Empire qui détenaient d'importants fiefs de la couronne[21]. L'Église voulut alors se constituer « un droit qui lui serait propre, le Droit canon » ce qui fit naître « un besoin intense d'outillage intellectuel »[22]. Cela explique la recherche des œuvres logiques d'Aristote et le fait que « Grégoire VII prit une initiative aux conséquences immenses : celle de faire réétudier le droit romain antique, quasiment oublié depuis le haut Moyen Âge », sachant que « dans une ville, Bologne, qui appartenait à sa vassale la princesse Mathilde, il fit fonder par Irnérius, vers 1080, la première université de droit européenne »[23]. L'étude du droit romain s'étendit dans toute l'Europe[24], et notamment en France, à Montpellier dès les années 1160[25].

21. « À cet égard la Querelle des investitures constitue un moment clef dans le processus d'élaboration des États, comme dans leur désignation. Cela est vrai surtout de l'Allemagne » : C. Brühl (1994), *Naissance de deux peuples. Français et Allemands (IXème-XIème siècles)*, Fayard, Paris, p. 303.

22. R. Bragaue (2006), *Au moyen du Moyen Âge. Philosophies médiévales en chrétienté, judaïsme et islam*, Les Éditions de la Transparence, Paris, p. 233.

23. P. Nemo (2004), *Qu'est-ce que l'Occident ?*, PUF, Paris, p. 47.

24. L'empereur s'en servit dans sa lutte contre le Pape : « Ainsi les juristes italiens entièrement dévoués à la cause du souverain souabe Frédéric Ier, empereur germanique imposant mais grossier et inculte, ont-ils entre ses mains les puissants instruments du despotisme byzantin »: E. Conte (2005), *Fiscalité et droit savant : les rapports de l'Empire et des villes italiennes dans la Somme de Roland de Lucques (vers 1200)*, in *L'impôt dans les villes de l'Occident méditerranéen, XIIIème-XVème siècle*, CHEFF, Paris.

25. Un droit romano-canonique se forma et son application par les juridictions ecclesiastiques contribua à en faire « un droit commun » dans divers pays européens : A. Lefebvre-Teillard (2008), *Le rôle des canonistes dans la forma-*

Les moines cherchèrent eux-aussi à se procurer les textes que les Byzantins avaient conservés ou recopiés. Les communautés religieuses devinrent des centres de diffusion de la culture grecque. L'abbaye du Mont-Michel fut « un des centres les plus importants de diffusion de la littérature aristotélicienne pendant la seconde moitié du XIIème siècle »[26]. C'est grâce à cette transmission que « l'on réfléchit encore de nos jours, à partir des textes originaux de Platon et Aristote, à la meilleure forme de gouvernement possible »[27]. Mais nous ne sommes pas seulement héritiers des textes car l'Occident a également perpétué les "libertés universitaires" qui avaient été consacrées dès la création de ces communautés.

Le médiéviste Alain Boureau a avancé une autre raison pour expliquer le fait que « l'invention des universités, qui suppose un grand détournement des prélèvements fiscaux et des revenus de la terre, appartient en propre à l'Occident », c'est-à-dire qu'on ne trouve l'équivalent ni en terre musulmane (où la foi écrasa la raison[28]), ni dans l'Empire Byzantin,

tion d'un "droit commun" romano-canonique, in « Revue d'histoire des facultés de droit », LGDJ, pp. 215-226.

26. R.O. Coloman Viola (1993), *Aristote au Mont Saint-Michel*, in R. Foreville (dir.), *Millénaire monastique du Mont Saint-Michel, II. Vie montoise et rayonnement intellectuel,* Bibliothèque d'histoire et d'archéologie chrétiennes, Paris, pp. 289-312.

27. S. Gouguenheim (2017), *La gloire des Grecs,* Cerf, Paris, p. 287. L'auteur corrige marginalement une assertion de son précédent ouvrage : Id. (2008), *Aristote au Mont Saint-Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne,* Seuil, Paris. Cet ouvrage, qui reprend le titre de l'article précité, avait fait l'objet d'une cabale, au motif qu'il minorait la transmission des oeuvres de l'antiquité gréco-romaine par le monde musulman, mais il a été défendu par l'érudit R. Brague dans une mise au point remarquable : R. Brague (2008), *Grec, arabe, européen. À propos d'une polémique récente,* in « Les idées et les livres. Commentaire 2008/4 », 124, pp. 1181 à 1204.

28. Lors de l'occupation de l'Espagne par les arabes, Averroès (Ibn Rushd, 1126-1198), philosophe, médecin, cadi, juriste, entreprit un cycle de commen-

et c'est le plus important. Selon le médiéviste, « la disponibilité et le prestige d'une pensée rationnelle profane (plus que païenne) dans le monde grec », à savoir l'héritage de la pensée antique, faisait que « le christianisme devait se poser en opposition à la culture savante, nier son efficacité spirituelle », alors qu'en Occident, « l'aide de la pensée savante manqua longtemps, et les échos des débats orientaux étaient assez faibles », ce qui explique le projet qu'a eu l'Église de procéder à une « innovation théologique par la démonstration rationnelle », ce qui devint « assez tôt une nécessité d'affirmation identitaire de l'Occident »[29]. Cela éclaire les efforts de l'Église romaine pour acquérir le savoir "rationnel" gréco-romain, tout en rompant avec le modèle byzantin[30].

À l'Est, l'Empire romain continua d'exister à Byzance mais la notion d'"Empire byzantin" ne date que de la Renaissance[31]. D'autre part, la locution "Empire chrétien" par-

taires d'Aristote. Il est souvent présenté comme le plus bel exemple des « Lumières » que l'Andalousie islamique aurait connues. Or, en réalité, Averroès justifia la guerre d'anéantissement pour faire triompher l'islam et son aristotélisme n'eut aucune postérité dans le monde musulman. En revanche, les juifs de Catalogne et d'Occitanie contribuèrent à faire connaître son oeuvre dans le reste de l'Europe. v. D. Urvoy (1998), *Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman,* Flammarion, Paris ; R. Brague (2006), *Le Jihäd des philosophes,* in R. Brague, *Au moyen du Moyen Âge,* cit., pp. 169-184 ; E. Renan (2003) (1852), *Averroès et l'averroïsme*, Ennola, Rennes.

29. A. Boureau (2006), *La Religion de l'État. La construction de la République étatique dans le discours théologique de l'Occident médiéval (1250-1350),* Les Belles Lettres, Paris, p. 106.

30. Comme P. Legendre l'a souligné : « Il est à noter que le discours romano-canonique s'est constitué après que l'Occident a fermé, si j'ose dire, la porte de l'Orient chrétien, de l'Orient byzantin. La rupture avec l'Orthodoxie grecque au XIème siècle a été un élément de la spécificité normative qui alors, à partir de la grande Réforme grégorienne (sous le pape Grégoire VII), pose les fondements d'une nouvelle mise politique » : P. Legendre (1999), *Sur la question dogmatique en Occident*, Fayard, Paris, pp. 162-163.

31. La Renaissance était « soucieuse de renouer avec la prestigieuse anti-

fois retenue, parce que cet Empire eut des princes chrétiens à partir du IVème siècle, ne signifie pas « qu'il cessa pour autant d'être "romain" »[32]. L'Empereur (le *basileus*) n'était certes plus déifié, mais il était le chef de l'Église, vénéré en tant que « lieutenant de Dieu » en charge des « corps », tandis que le patriarche qu'il choisissait avait la charge des « âmes »[33]. L'Église ne jouait aucun rôle dans la désignation du souverain qui relevait toujours, comme dans la Rome antique, du choix de l'armée, validé par le Sénat et le peuple. En 1054 l'excommunication réciproque du patriarche et du Pape aboutit à un schisme qui consacra la séparation des deux Églises, "grecque-orthodoxe" et "latine". L'Empire romain d'Orient ignora la lutte entre l'empereur et le chef de l'Église que l'Occident connut aux XIème-XIIIème siècles, ce qui détermina une évolution très différente, de sorte que l'on peut soutenir qu'il y a deux "Europe".

Le Cardinal Joseph Ratzinger, devenu le pape Benoît XVI, a insisté lui aussi sur les circonstances de la christianisation de l'Empire romain d'Occident, qui expliquent la naissance de "deux Europes" :

> à Byzance, Empire et Église paraissent presque identifiés l'un à l'autre ; l'empereur est aussi chef de l'Eglise. Il se conçoit

quité (Byzance est la cité grecque que Constantinople remplace) par-delà l'obscurantisme médiéval présumé : l'Empire lui-même s'est toujours appelé Empire des Romains et son monarque Empereur des Romains, et ce jusqu'à la chute de Constantinople en 1453 » : M. Kaplan (2012), *L'Empire byzantin : une quintessence d'Empire ?* in « Monde(s) », 2, pp. 167-174 (N.B. : en 330 av. J.-C, Constantin agrandit Byzance et lui donna son nom. En 395 av. J.-C elle devint la capitale de l'Empire romain d'Occident).

32. B. Lançon (2014), *Théodose*, Perrin, Paris, p. 320.

33. Cfr. G. Dragon (1996), *Empereur et prêtre. Essais sur le « césaropapisme »* byzantin, Gallimard, Paris.

lui-même comme représentant du Christ et, conformément à la figure de Melchisédech, qui était en même temps roi et prêtre (Gn 14, 18), il porte dès le VIème siècle le titre de *roi et prêtre*. Du fait que, à partir de Constantin, l'empereur avait quitté Rome, dans l'antique capitale de l'Empire put se développer l'autonomie de l'Évêque de Rome, comme successeur de Pierre et pasteur suprême de l'Église ; là, dès le début même de l'ère constantinienne, fut enseignée la diversité des pouvoirs : de fait, empereur et pape ont des pouvoirs séparés, ni l'un ni l'autre n'en possède la totalité.[34]

En Occident, l'Église organisa une véritable « politique » d'assimilation de la pensée antique[35]. Ainsi,

en 1263, le pape Urbain IV chargea Thomas d'Aquin de préparer une édition latine du corpus aristotélicien à partir du grec. Vers 1264, Guillaume de Moerbeke acheva la traduction en latin des deux premiers livres des *Politiques* d'Aristote, œuvre ignorée du Moyen Âge musulman. Vers 1268, Albert le Grand commenta ces deux livres. Vers 1268-1269, Guillaume de Moerbeke reprit toute sa traduction à partir d'un texte grec enfin complet. De 1268 à 1274, date de sa mort, Thomas d'Aquin commenta cette traduction jusqu'au chapitre 8 du

34. Cardinal J. Ratzinger (2005), *Benoît XVI*, *L'Europe, ses fondements, aujourd'hui et demain*, Éd. Saint-Augustin, Paris, p. 16.

35. L'Église fut aussi un école de rédaction des textes juridiques : « Entre les années 1220 et les années 1290, la Curie romaine devint le lieu institutionnel d'une intense production de collections et de formulaires qui faisaient office d'instrument de travail et d'apprentissage pour les notaires, les juges et les légats »: A. Fossier (2015), *Le droit au miroir des collections épistolaires et des formulaires d'actes de la papauté (XIIIème siècle)*, in J. Chandelier, A. Robert (dir.), *Frontières de savoirs en Italie à l'époque des premières universités (XIIIème-XVème siècle)*, École française de Rome, Rome, pp. 81-101.

> Livre III, commentaire qui fut poursuivi et terminé par Pierre d'Auvergne. Enfin, entre 1370 et 1374, Nicolas Oresme traduisit tout le texte latin en français en commentant chaque paragraphe. Ainsi, en un peu plus d'un siècle, les *Politiques* d'Aristote furent traduites du grec en latin, puis du latin en français.[36]

Thomas d'Aquin, le "docteur Angelique"[37], canonisé le 18 juillet 1323 et proclamé "docteur de l'Eglise" par Pie V en 1567, pouvait écrire *Cognitio fidei non quietat desiderium, mais magis ipsum accendit.* La connaissance que procure la foi n'apaise pas le désir de savoir, elle l'attise. Dans tous les cas, il vaut mieux savoir que croire. Selon la parole fameuse d'Augustin[38]: "La foi cherche l'intelligence", jusqu'à remettre en cause des vérités qui semblaient incontestables, ce qui aboutit au fait que « dans les couvents franciscains d'Oxford et de Paris, des moines démolirent la physique d'Aristote, firent des découvertes logiques et mathématiques, parmi lesquelles cette merveille, la perspective qui permet de représenter optiquement la réalité »[39]. Ni la philosophie, ni les sciences ne furent donc subordonnées à la théologie. Cette liberté intellectuelle précéda la domination de l'Occident sur le monde et l'explique en partie.

36. P. Dardot, C. Laval (2020), *Dominer*, in « Chapitre 4 : *Le "tournant de 1300" : vers la souveraineté absolue* », La Découverte, Paris, pp. 199-252.

37. Surnommé ainsi pour avoir rédigé un traité des anges (Somme de théologie, Ia pars, Q. 50).

38. Saint Augustin (354–430 ap. J.-C.) est un philosophe chrétien de l'Antiquité tardive, né en Algérie. Il est l'un des quatre Pères de l'Église d'Occident.

39. A. Besançon (2015), *Problèmes religieux contemporains, Éditions de Falloix, avec un extrait L'intelligence a-t-elle déserté l'Église latine ?* in « Commentaires », 150, pp. 244-256.

Quoique fondée par le pape, l'Université de Bologne profita d'une vraie autonomie :

> L'enseignement à Bologne fut pendant plus de cent ans libre de tout contrôle ecclésiastique direct. Il y eut évidemment des pressions indirectes importantes. Irnerius lui-même fut, dit-on excommunié pour avoir soutenu la cause impériale contre la papauté. Quoi qu'il en soit, les juristes de Bologne furent généralement libres de soutenir des thèses opposées sur le degré auquel telle ou telle disposition des lois romaines justifiait les prétentions impériales ou papales.

Et:

> Le système de Bologne pour la formation juridique fut transplanté dans de nombreuses villes européennes[40]

où les professeurs étaient libres de prendre des positions opposées, l'interprétation des textes apparaissant ainsi « comme le fruit d'un raisonnement mûrement réfléchi et sérieusement argumenté »[41].

En France, Abélard rédigea en 1122 un recueil de citations extraites des Pères de l'Église, *Sic et non (Oui et Non)*, dont il dégageait « autour de 158 *quaestiones* à résoudre », en indiquant : « "Quel que soit l'objet de la discussion la démonstration rationnelle a plus de poids que l'étalage des autorités." Abélard annonçait bien qu'il n'y avait pas de sujet tabou et

40. H.-J. Berman (2002) [1983] *Droit et Révolution,* Librairie de l'Université d'Aix-en-Provence, Aix-en-Provence, pp. 139-140.

41. A. Lefebvre-Teillard (2007), *L'autorité de la doctrine en droit canonique classique*, in « Revue d'histoire des facultés de droit », LGDJ, pp. 443-457.

qu'au-delà de la nécessaire explication de passages obscurs, on pouvait s'attaquer – le mot correspond bien aux critiques faites par l'orthodoxie à l'exercice – à n'importe quelle question »[42]. Pour cette raison, les universités devinrent le "laboratoire de la méritocratie", en tant qu'elles « permettaient, par leur mode de fonctionnement, de faire émerger les esprits les plus brillants »[43]. D'autre part, on peut considérer que la *disputatio* scolastique fut un « début d'institutionnalisation du débat public »[44] qui fut amplifié dans les assemblées laïques.

Le philosophe Alain Renaut rappelle que « dans son emploi courant le terme d'*universitas* indiquait que l'on considérait les membres d'un groupe en tant que constituant un ensemble ou un corps collectif par opposition au fait de les considérer *singuli ut singuli,* seul à seul »[45]. Les canonistes se saisirent de cette notion conçue par les juristes romains, « pour l'appliquer aux divers *collegia* ecclésiastiques tels que les chapitres et congrégations, mais aussi à l'Église toute entière : l'*universitas fidelium* », cette notion autorisant « à voir dans toute *universitas* une personne légale, un véritable sujet de droit indépendant et distinct de ses membres, tout en le traitant sur le plan juridique comme une seule et même personne »[46]. En tant que « personne morale » les *universitas* se

42. P. Foissac (2018), *La pédagogie dans les facultés médiévales. Parcours historiographique*, in « Les Cahiers de Framespa », 28, en ligne.

43. J. Morsel (2007), *L'Histoire (du Moyen Âge) est un sport de combat... Réflexions sur les finalités de l'histoire du Moyen Âge destinées à une société dans laquelle même les étudiants d'Histoire s'interrogent,* LAMOP-Paris 1, Paris, p. 87.

44. B. Sère (2011), *La* disputatio *dans l'université médiévale : esquisse d'un usage public du raisonnement ?* in P. Boucheron *et al.* (dir.), *L'espace public au Moyen Âge*, PUF, Paris, pp. 251 à 262.

45. A. Renaut (1995), *Les révolutions de l'université. Essai sur la modernisation de la culture*, Calmann-Levy, Paris, p. 57.

46. D. Barthélémy (1996), *La renaissance du XIIème siècle n'aura pas lieu*, in

dotèrent d'organes délibérants et exécutifs[47], au sein desquels furent adoptées des règles de délibération pour la prise des décisions et des règles comptables. Cette notion juridique de personnalité morale fut appliquée par les communautés religieuses mais aussi par celles des laïcs, notamment les villes, dont la renaissance est indissociable de la naissance des universités et qui se virent reconnaître une existence et un patrimoine propres, une permanence et une indépendance par rapport à l'autorité dont elles dépendaient. Leurs membres eurent ainsi le droit de se réunir pour délibérer de leurs affaires propres, financières notamment. Les institutions laïques s'inspirèrent ainsi des institutions religieuses.

La notion de représentation politique a des racines monastiques. « Que l'élection de l'abbesse revienne librement à la communauté »: ce principe qui figure dans la Règle du monastère de Longchamp, du XIIIème siècle, témoigne du fait que « les communautés médiévales furent, à leur manière, des laboratoires – pas les seuls, bien sûr – du processus électif, infirmant en cela le préjugé qui fait du Moyen Âge un trou noir de la démocratie » ; cependant plutôt que de lire l'histoire de façon téléologique, c'est-à-dire, en l'espèce, en présumant que les techniques anciennes devaient nécessairement donner naissance aux systèmes démocratiques modernes, il est sans doute plus heuristique d'observer dans celles-ci la persistance « des idées et des pratiques médiévales : ainsi l'élu reste-t-il aujourd'hui celui qui a reçu l'"onction" du suffrage universel »[48]. Cette précaution

« Bibliothèque de l'École des chartes », 154, 2, Paris, pp. 607-624.

47. V. P. Michaud-Quantin (1970), *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen-Age latin*, Vrin, Paris.

48. J. Dalarun (2019), *Modèle monastique. Un laboratoire de la modernité,* CNRS Éditions, Paris, pp. 158 et 176.

prise, il faut préciser ce dont les systèmes actuels de représentation politique ont hérité du Moyen Âge et les raisons pour lesquelles le système électif majoritaire y fut inventé.

Athènes pratiqua la démocratie directe et le scrutin majoritaire ; Rome fut une république censitaire mais les civilisations de l'Antiquité « n'ont jamais connu la notion de représentation politique », laquelle est née « du principe médiéval selon lequel tout pouvoir légitime doit recueillir l'assentiment de ceux sur qui et au nom de qui il s'exerce »[49] et ce principe trouve son origine dans les communautés religieuses chrétiennes : ainsi, la règle de saint Benoît institua l'élection des abbés par les communautés monastiques. Pourquoi ? Parce qu'en l'absence du fondateur de la communauté, il fallait un "guide". À cette époque, le pouvoir ne pouvait être délégué que d'en haut. À défaut, il devait échoir au doyen d'âge, au plus expérimenté. Sinon, la meilleure solution devait être l'unanimité, obtenue au terme de la discussion. Pour expliquer que la technique de l'élection s'est finalement imposée, l'historien Jacques Dalarun a émis l'hypothèse de l'effet « du vase clos de l'expérience communautaire » propre aux monastères et de l'obligation pour l'abbé de chercher à être aimé plutôt que craint : l'élection du supérieur par ses frères était une preuve de leur amour. Le procédé pouvait être utilisé pour prendre des décisions : à défaut d'unanimité on retenait la *sanior pars*, la part la plus "saine" de l'électorat, la plus apte à choisir, composée donc des plus expérimentés, des plus âgés, même s'ils ne faisaient pas partie de la *major pars*, la majorité. Mais, dans un monde où l'objectif était de chercher l'unanimité, c'est de la minorité que l'on attendait

49. J. Théry (2001), *Moyen Âge*, in P. Perrineau, D. Reynié (dir.), *Dictionnaire du vote*, PUF, pp. 667-678, en ligne.

le ralliement. C'est ainsi que le principe du primat de la majorité à l'issue de l'élection commença à s'imposer au XIIIème siècle avant d'être véritablement consacré au XVème siècle.

On observe donc que « l'institution monastique médiévale établissait les conditions virtuelles d'une structure de citoyenneté où les intérêts individuels devaient composer avec une affirmation de l'éminence du bien commun »[50]. Les principes et pratiques des monastères inspirèrent les techniques de vote que les institutions laïques mirent en place, spécialement dans les villes qui devinrent « un véritable laboratoire d'initiative et de créations »[51]. Les cités italiennes mirent au point des techniques électorales très complexes mais « le principe majoritaire s'y imposa sans coup férir et sans trop de discussion, comme seule méthode pour entériner des volontés supposées équipollentes et fongibles, alors même qu'il ne cessait de poser problème dans le droit de l'Église qui oscillait perpétuellement entre la recherche de l'unanimité et la revendication d'une *sanior pars* dans ses propres élections »[52]. Dans l'Église, pour les élections pontificales, le concile de Latran III (1179) institua « le scrutin à la majorité qualifiée des deux tiers (encore en vigueur de nos jours), trouvant ainsi un moyen terme entre l'unanimité, inaccessible, et la simple majorité, mal acceptée et trop préjudiciable à l'unité »[53]. Mais si « les monastères in-

50. A. Boureau (1999), *Les moines anglais et la construction du politique (début du XIII*ème *si*ècle), in « Annales, Histoire, Sciences Sociales », 3, pp. 637-666.

51. A. Rigaudière (2012), *Vote*, in C. Gauvard, A. De Libera, M. Zink, (dir.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, PUF, Paris, pp. 1468-1469.

52. P. Gilli (2011), *Aux sources de l'espace politique : techniques électorales et pratiques délibératives dans les cités italiennes (XIIème-XIVème siècles)*, in P. Boucheron *et al.* (dir.), *L'espace public au Moyen Âge*, PUF, Paris, pp. 229-247.

53. J. Théry, *op. cit.*, pp. 667-678. Concernant les évêques, v. J. Gaudemet (2008), *De l'élection à la nomination des évêques : changement de procédure et consé-*

fluencèrent ainsi les institutions de l'Église et du Siècle, en leur fournissant des modèles »[54], les Princes territoriaux les adaptèrent pour faire prévaloir leurs prérogatives sur tous les corps qui pouvaient leur faire obstacle.

2. Les "droits de l'homme" proclamés dans les "Déclarations" sont-ils universels ou seulement "européens" ?

Selon Valentine Zuber, « le tabou actuel, l'évidence sociale comme l'aurait dit Durkheim, semble être l'éventualité même d'une mise en cause, si scientifiquement étayée soit-elle, de la prétention des droits de l'homme à l'universalité »[55]. Cette assertion est particulièrement étonnante car la critique du caractère faussement "universels" des DDH est très ancienne et récurrente, en Occident mais aussi dans le monde islamique.

2.1. *Les DDH, produit de la Réforme chrétienne ou des Lumières universalistes ?*

Les Déclarations des droits de l'homme ont été publiées par des "Européens", avant même la DDHC française, mais il existe un débat sur le texte qu'il faudrait qualifier de "sémi-

*quences pastorales. L'exemple français (XIII*ème*-XIV*ème *siècles),* in *Formation du droit canonique et gouvernement de l'Eglise de l'Antiquité à l'âge classique,* Presses universitaires de Strasbourg, Strasbourg ; pp. 385-400, en ligne.

54. G. Le Bras (1961), *La part du monachisme dans le droit et l'économie du Moyen Âge*, in « Revue d'histoire de l'Église de France », 47, 144, pp. 199-213.

55. V. Zuber (2014), *Le culte des droits de l'homme,* Gallimard, Paris, p. 333.

nal". Une anthologie des "Déclarations des droits de l'homme" s'ouvre sur le texte de la *Magna Charta* que Jean sans Terre dut concéder aux villes et barons anglais en en 1215. Cette "Grande Charte" fait toujours partie du droit constitutionnel anglais et elle est souvent présentée comme le point de départ du système représentatif anglais. Mais c'est une interprétation abusive[56], car la Charte ne se distingue pas, par sa nature, des autres conventions conclues à cette époque entre un Roi et ses seigneurs féodaux[57]. Il s'agissait d'un acte purement féodal qui tirait « originellement son nom, non pas de son importance historique, mais de sa taille et de sa longueur »[58]. Par exemple, dans ce texte les impôts supposaient le « commun conseil du royaume » (article 12[59]) et l'article 14[60] précisait que « le roi convoquerait à cet effet archevêques, abbés, comtes et barons ». Mais il ne s'agissait que

56. V. C. Schmitt (2008) [1928], Théorie de la Constitution, PUF, Paris, pp. 178 ss.

57. R. De Bellescize (2021), *Le mythe de la Magna Carta comme point de départ du consentement à l'impôt*, in « Gestion et finances publiques », 1, Janvier-Février 2021, pp. 14-21.

58. B. Cottret (2007), *Histoire de l'Angleterre,* Taillandier, Paris, p. 61.

59. « Aucun écuage et aucune aide ne seront levés dans notre royaume, sans le commun conseil de notre royaume, à moins que ce ne soit pour la rançon de notre personne, pour armer notre fils aîné chevalier ou pour le premier mariage de notre fille aînée. Et encore ne sera-t-il levé qu'une aide raisonnable. Il en ira de même pour les aides de la Cité de Londres ».

60. « À l'exception des trois cas susdits [rançon du roi, adoubement de son fils et mariage de sa fille aînée], afin de déterminer le montant de tout écuage ou de toute aide, nous ferons convoquer individuellement par écrit les archevêques, évêques, abbés, comtes et hauts barons du royaume. Et, au moins quarante jours à l'avance, nous ferons convoquer par nos shérifs et baillis, de façon générale, à une certaine date et en un certain lieu, ceux qui tiennent de nous en chef. Toutes ces lettres de convocation préciseront le motif de la convocation. Et, la convocation étant ainsi envoyée, l'on procèdera à la détermination de l'affaire au jour indiqué, selon la résolution de ceux qui seront présents, même en l'absence de certains qui avaient été convoqués ».

de l'exigence féodale de l'obligation de conseil (*consilium*) du suzerain vis-à-vis de son vassal. Au vrai, « la Grande Charte paraissait moins un point de départ que la consécration de l'immense lassitude de bien des vassaux »[61] à l'égard d'un roi qui exigeait de nouvelles aides alors qu'il n'avait essuyé que des échecs, dont le plus marquant fut sa défaite lors de la bataille de Bouvines le 27 juillet 1214. La Charte est censée concerner « tous les hommes libres du royaume » mais « en réalité, après la reconnaissance des droits et libertés de l'Église anglaise, un bon nombre d'articles ne concernent que les hauts vassaux directs du roi, "comtes ou barons ou autres tenants en chef", dont sont consacrées les libertés féodales contre les prétentions royales »[62]. C'est beaucoup plus tard que ce texte « changea de signification en cessant d'être "féodal" pour devenir "préparlementaire"»[63], les assemblées d'états cherchant à partager le pouvoir avec le Roi.

Ce partage du pouvoir fut consacré en Angleterre en 1689 quand la Chambre des Communes conquit le *Bill of Rights* qui posa définitivement le principe d'un vote annuel du budget. Ce texte dispose ainsi : « That levying money for or to the use of the Crown by pretence of prerogative, without grant of Parliament, for longer time, or in other manner than the same is or shall be granted, is illegal » (« Qu'une levée d'impôt pour la Couronne ou à son usage, sous prétexte de prérogative, sans le consentement du Parlement, pour un temps plus long et d'une manière autre qu'il n'est ou ne

61. R. Marx (1993), *Histoire de l'Angleterre*, Fayard, Paris, p. 107.

62. E. Bournazel (1998), Chapitre IV : *La royauté féodale en France et en Angleterre, Xème-XIIIème siècles*, in É. Bournazel, J.P. Poly (dir.), *Les féodalités*, PUF, Paris, pp. 389-510.

63. O. Beaud (1994), *La Puissance de l'État*, PUF, Paris, pp. 43 et 70.

sera consenti par le Parlement est illégale »[64]). Avec le *Bill of Rights* du 13 février 1689 « une nouvelle relation de nature fiduciaire[65] se créa entre le pouvoir au centre et ces *gentlemen* qui n'étaient plus uniquement propriétaires de leurs terres et gardiens de leur droit de porter l'arme, mais également des créanciers qui bâtissaient l'État et produisaient la richesse nationale »[66]. Mais ce texte ne concernait en fait que les Nobles car ils étaient les seuls à siéger au Parlement face au Roi. Le principe que le *Bill of Rights* consacra contre la Couronne fut retourné contre les Communes par les colons anglais.

Si la Grande-Bretagne sortit vainqueur de la guerre de Sept Ans (1756-1763) ses caisses étaient vides et elle voulut financer une partie de ses dettes en levant de nouveaux impôts sur les colonies d'Amérique, lesquelles refusèrent car les colons n'avaient pas de représentants aux Communes, de sorte qu'ils « demandaient la consultation des Assemblées coloniales et invoquaient les chartes premières de création des colonies et les libertés locales (le *self government*)»[67]. Les colons développèrent « un raisonnement fondé sur l'idée que l'on ne pouvait soumettre à des taxes des personnes que l'on ne consultait pas et qui ne participaient pas à l'élaboration de lois les concernant, selon le principe : "*no taxa-*

64. Voir la traduction en ligne sur le site de l'Université de Perpignan.

65. Au sens de « relation de confiance », fiduciaire dérivant de *fides*, la foi en latin. On parle de monnaies fiduciaires pour désigner celles dont la valeur n'est pas intrinsèque (caractère précieux du métal) mais découle de la confiance qui est accordée à leur émetteur dont les pièces ou billets portent la marque.

66. F. Herrmann (2018), *1688, une révolution de l'État*, in D. Cohen (dir.), *État, pouvoirs et contestations dans les monarchies française et britannique et dans leurs colonies américaines (vers 1640-vers 1780)*, Ellipses, Paris, pp. 205-219.

67. S. Bianchi (2004), *Des révoltes aux révolutions. Europe, Russie, Amérique (1770-1802). Essai d'interprétation*, PUR, Rennes, pp. 35-61.

tion without representation"»[68]. La Couronne refusa de céder, ce qui déclencha la guerre avec la *Déclaration d'indépendance* du 4 juillet 1776. Auparavant avait été adoptée la *Déclaration des droits de Virginie* de juin 1776 qui affirmait notamment que « tous les hommes sont nés également libres et indépendants ». Puis la Constitution du Massachussets de 1780 commençait par un article qui proclamait que « Tous les hommes sont nés libres et égaux ». Quant aux "Dix premiers amendements à la Constitution fédérale des Etats-Unis formant déclaration des droits" de 1791, ils consacrèrent les libertés politiques fondamentales et notamment, en quelque sorte, le « droit à un procès équitable ».

Faut-il voir dans ces Déclarations la source de la *Déclaration* française de 1789 ? À la fin du XIXème siècle le juriste allemand Georg Jellinek[69] soutint que le texte français n'avait pas pour origine les Lumières et en particulier la philosophie rousseauiste du "Contrat social" mais bien plutôt les Déclarations d'indépendance des colonies anglaises d'Amérique, lesquelles étaient indissociables de la Réforme. Cette position fut vivement récusée en France par Émile Boutmy[70] selon lequel les *Bills of Rights* s'inspiraient moins du christianisme que de la philosophie des Lumières en tant qu'elle était le « fonds commun du XVIIIème siècle »

68. A. Sy-Wonyu (2004), *Les États-Unis et le monde au 19*ème *siècle*, Armand Colin, Paris, pp. 14-34.

69. G. Jellinek (1902) [1895], *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen : contribution à l'étude du droit constitutionnel moderne*, traduit de l'allemand par G. Fardis, avec une préface de M.F. Larnaude, Éd. Albert Fontemoing, Paris, en ligne sur le site Gallica.

70. É. Boutmy (1902), *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen et M. Jellinek*, in « Annales de l'École libre des sciences politiques », 17, pp. 415-443, reproduit in Id. (1907), *Etudes politiques*, Éd. Librairie Armand Colin, Paris, pp. 117-182, en ligne sur le site Gallica.

et « s'était étendu à toutes les parties du monde civilisé, y compris les colonies américaines ». On peut retrouver un argument proche aujourd'hui chez Pierre Manent, quand il soutient que les DDH disent de l'homme qu'il est né libre et qu'il peut et doit se gouverner lui-même conformément à cette liberté, alors que le Christianisme dit que l'homme « est né esclave du péché et qu'il ne peut être libéré que par la grâce du Christ ».

Mais Boutmy faisait valoir aussi « une autre cause qui sépare absolument » les Déclarations américaines de la DDHC française : « les Déclarations des Etats-Unis sont conçues de façon à pouvoir être invoquées devant les tribunaux. Les Américains ont eu constamment l'idée qu'elles serviraient de base à plus d'un procès en forme, devant la Cour suprême de leur Etat ; ils se sont préoccupés de préparer des arguments juridiques », alors que

> pour les Français la Déclaration n'est qu'un morceau oratoire ; les articles se présentent désarmés, ou armés de leur seule majesté, de l'empire de la vérité sur les hommes. Aucun tribunal ne peut les accueillir comme moyens, ou en tirer les considérants d'un jugement. C'est pour l'enseignement du monde que les Français écrivent ; c'est pour l'avantage et la commodité de leurs concitoyens que les constituants américains ont rédigé les articles de leurs déclarations : de là une différence de ton et d'intention très marquée d'un document à l'autre.

Raymond Aron a développé un argument semblable dans son étude de 1968 sur *Pensée sociologique et droits de l'homme* où il constate qu'aux États-Unis « les Amendements aussi bien que les droits de l'homme sont tenus pour les règles su-

prêmes d'une Constitution particulière, non pour les principes universels de l'humanité »[71].

Le deuxième argument de Boutmy a perdu de sa force car, en France, depuis la Constitution de la Vè République, il existe un "Conseil constitutionnel" et celui-ci juge de la conformité des lois à la DDHC[72] : le législateur "ordinaire" n'est donc plus souverain, puisqu'il doit respecter l'interprétation que le juge constitutionnel fait du texte de 1789 et celui-ci peut donc servir d'"arme" devant les juridictions françaises comme les Américains usent des *Bills of Rights* devant leurs tribunaux.

Le premier argument de Boutmy mérite plus d'attention : selon le politologue, "la plus haute philosophie dont un Américain soit capable ne va pas plus loin que l'apologie d'une sorte de religion naturelle, encore toute empruntée de christianisme" alors que la philosophie française de la même époque "s'est infiniment élevée, elle s'en flatte du moins, au-dessus des différentes croyances religieuses. Elle regarde d'en haut le christianisme et les diverses formes qu'il a reçues au cours des siècles ; son dédain ne va pas toutefois jusqu'à l'athéisme, mais il en admet très clairement la légalité". Autrement dit, à la différence des Déclarations américaines, la DDHC de 1789 aurait dépassé ses origines chré-

71. R. Aron (1972), *Pensée sociologique et droits de l'homme*, in « Études politiques », Gallimard, Paris, p. 222.

72. La *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (DDHC) de 1789 appartient au « bloc de la constitutionnalité » depuis que la décision nº 71-44 DC du 16 juillet 1971 du Conseil constitutionnel a consacré la valeur constitutionnelle du préambule de la Constitution de 1958, lequel renvoie au préambule de la Constitution de 1946 lequel « réaffirme solennellement les droits et libertés de l'homme et du citoyen consacrés par la Déclaration des droits de 1789 [DDHC] et les principes fondamentaux reconnus par les lois de la République [PFRLR] ».

tiennes grâce aux Lumières pour faire triompher la laïcité. La DDHC n'existerait qu'en tant qu'elle aurait cessé d'être chrétienne pour devenir véritablement universelle[73]. Cette "prétention" a été contestée, tant par une partie de la doctrine européenne que dans le monde musulman.

2.2. *La dénonciation du caractère mystificateur de l'universalisme des DDH*

Dans un petit ouvrage, le philosophe Bertrand Binoche[74] a recensé et exposé les différentes formes de critiques que les penseurs européens / occidentaux ont adressé aux proclamations des droits de l'homme. L'approche "marxiste" a particulièrement marqué l'Europe de l'après Seconde Guerre mondiale mais la critique "islamiste" a pris plus d'importance aujourd'hui, la place de l'Islam en Europe ne cessant de croître tandis que le mouvement communiste subissait l'effondrement de l'URSS.

L'universalisme des DDH a été dénoncé comme le paravent des intérêts bourgeois européens. Comme l'a bien résumé Pierre Manent, selon Marx

73. Au vrai, le débat entre spécialistes « modernes » s'est déplacé, comme il en est rendu compte dans l'ouvrage S. De Rials (1988), *La déclaration des droits de l'homme*, Paris, Hachette, Paris : alors que G. Gusdorf (1988) (*La France, pays des droits de l'homme...*, in « La Declaration de 1789. Droits, Revue française de théorie juridique », 8, PUF, Paris, pp. 23 et s.) souligne « la prétention universaliste des Constituants : ceux-ci auraient prétendu parler pour l'humanité », S. Goyard-Fabre (1988) (*La déclaration des droits de 1789 ou le devoir d'humanité*, in « La déclaration de 1789. Droits, Revue française de théorie juridique », 8, pp. 41 ss.), soutient que « les Constituants se seraient ralliés aux vues de Jean-Jacques Rousseau et auraient considéré leur texte comme la proclamation de droits politiques attachés à la citoyenneté ».

74. B. Binoche (1989), *Critiques des droits de l'homme*, PUF, Paris.

> les droits de l'homme et du citoyen sont en fait les droits de l'homme en tant que celui-ci est différent du citoyen ; ce sont les droits de l'homme privé, du bourgeois, de l'individu. Le propos de Marx est bien sûr de critique et de dénonciation : il s'en prend à une société qui, parce qu'elle est fondée sur l'égoïsme, sépare les hommes qu'elle devait réunir. Cette dénonciation est banale aujourd'hui, mais elle l'était déjà au moment où Marx écrit, non seulement chez les socialistes, mais chez les catholiques, et même chez beaucoup de libéraux, bref, chez à peu près tout le monde.

Mais ce qui est intéressant chez Marx en particulier c'est ce qu'il « observe d'étrange dans la démocratie moderne » à savoir

> que ce projet politique se fonde en quelque sorte sur la négation de la condition politique de l'homme. Les droits de l'homme inspirent ou accompagnent un projet politique extrêmement vaste et ambitieux. En tant que projet politique, il s'agit dans doute de relier les hommes, de les réunir, eh bien non ! c'est le contraire, il s'agit de les séparer, d'installer chacun dans sa propriété, et d'abord dans la propriété de lui-même, et de protéger cette propriété. Bref, il y a, semble-t-il, quelque chose d'intrinsèquement *contradictoire* dans le projet démocratique moderne.[75]

Cette critique a contribué à faire évoluer l'interprétation des droits de l'homme : comme on le sait, si la DDHC de

75. P. Manent (2001), *Cours familier de philosophie politique,* Gallimard, Paris, « Déclarer les droits de l'homme », pp. 174-175.

1789 visait « manifestement à limiter l'action de l'État », « en revanche, la Déclaration [universelle des droits de l'homme] de 1948[76] dévalorise certains droits (propriété) intermédiaire entre droits politiques et droits économiques » qui justifient l'intervention de l'Etat pour faire advenir en pratique les droits sociaux solennellement proclamés : « Pourquoi l'Etat n'aurait-il pas la même obligation d'assurer à tous le niveau de vie compatible avec la richesse (ou la pauvreté) de la nation que de garantir la liberté d'expression ou l'administration équitable de la justice ? En quoi la capacité ou le pouvoir différent-ils d'un cas à l'autre ? »[77].

Mme Danièle Lochak, a fait valoir une autre critique d'inspiration "marxiste":

> Il ne faut certes pas confondre la question théorique de la *visée* universelle des droits de l'homme et celle, empirique, de leur *application* universelle. On ne peut juger de la validité d'un principe à l'aune de son effectivité. Mais lorsque l'idéal est à ce point démenti par les faits, lorsque, surtout, la possibilité de jouir de ses droits fondamentaux dépend du pays où on a la chance ou le malheur d'être né, n'y a-t-il par quelque raison de juger mystificatrice la prétention des droits de l'homme à l'universalité.[78]

76. Rappelons que le 10 décembre 1948, les 58 États Membres de l'organisation des nations unies (ONU) qui constituaient alors l'Assemblée générale ont adopté la Déclaration universelle des droits de l'homme à Paris à Paris au Palais de Chaillot (résolution 217 A (III)). Pour commémorer son adoption, la Journée des droits de l'homme est célébrée chaque année le 10 décembre : v. en ligne, https ://www.un.org/fr/universal-declaration-human-rights/.

77. R. Aron, *op. cit.*, pp. 219, 217 et 227.

78. D. Lochak (2019), *Le droit et les paradoxes de l'universalité*, PUF, Paris, p. 168.

Notre collègue professeur de droit donne comme exemple des limites de l'effectivité des DDH le fait qu'« aucun pays [n'ait] remis frontalement en cause le principe de l'incapacité qui frappe les étrangers dans la sphère politique : si, dans un nombre croissant de pays, ils se sont vu accorder le droit de vote au niveau local, le droit d'élire la représentation nationale reste, à de très rares exceptions près, le monopole des nationaux ». L'universalité des droits de l'homme devrait donc conduire à remettre en cause le caractère national des droits politiques pour permettre à des ressortissants d'États extra-européens, musulmans en pratique, de jouir des droits de voter et de se porter candidat aux élections législatives et présidentielles.

Le philosophe marxiste Etienne Balibar considère que la dissociation des droits "de l'homme", reconnus à tous, et des droits des "citoyens", réservés aux seuls "nationaux", serait une façon de prolonger la politique coloniale que la France avait conduite à partir du XIXème siècle[79]: les catégories juridiques qui avaient été inventées pour « la gestion des territoires et des populations coloniales » auraient « continué de structurer l'État en France et le champ de ses pratiques politiques » après la décolonisation, aux dépens des immigrés ; elles trouveraient « leur base (sinon leur seule justification) dans la présence continuée d'une population coloniale, puis *post-coloniale* ou *quasi-coloniale* »; « le racisme en France [serait] d'essence coloniale, non au sens d'une "survivance" du passé, mais au sens d'une production continuée de rapports actuels »; il jouerait le rôle de « ce *supplément de nationalité*

79. Nous avons fait mention de cette étude dans notre article précité : v. *supra* R. Pellet (2019a), *op. cit.*

(avant d'être cet "excès" de nationalisme) sans lequel la nationalité se désarticule »; l'immigration ne serait « pas une "minorité nationale" ou "culturelle" (ou une "minorité religieuse", malgré la violence du choc de l'occidentalisme et de l'islam), mais d'abord un fait de colonisation intérieure » ; il faudrait donc procéder à une « décolonisation intérieure » « en remettant pratiquement en cause le fait même d'une construction nationale qui implique toujours la coexistence de deux populations à droits inégaux, l'une dominante (souveraine, ou plutôt bénéficiant des avantages assurés par sa souveraineté théorique, et s'en servant comme d'une arme pour en obtenir d'autres), l'autre sujette et dominée »[80].

Il n'est pas douteux que la défense des droits de l'homme a servi de justification à l'entreprise coloniale française. Lors de son intervention devant la Chambre des députés le 28 juillet 1885, dans un débat consacré au projet de crédits extraordinaires pour financer une expédition à Madagascar où la France tente d'imposer son protectorat, le républicain Jules Ferry, promoteur de l'école publique en France[81], défendit l'intervention de la France dans les termes suivants[82]:

80. É. Balibar (1984), *Sujets ou citoyens ? (Pour l'égalité)*, in « Les Temps modernes. L'immigration maghrébine en France. Les faits et les mythes », mars-avril-mai 1984, Gallimard, pp. 1726-1753. É. Balibar fut assistant à l'Université d'Alger de 1965 à 1967, comme volontaire pour la coopération.

81. Et honoré comme tel par le Président François Hollande lors de sa prise de fonction : v. Déclaration de M. François Hollande, Président de la République, en hommage à Jules Ferry, homme politique de la IIIe République à l'origine des lois sur l'école primaire gratuite, laïque et obligatoire, à Paris le 15 mai 2012, en ligne : https://www.vie-publique.fr/discours/185064-declaration-de-m-francois-hollande-president-de-la-republique-en-homm.

82. En ligne sur le site de l'Assemblée nationale française : https://www2.assemblee-nationale.fr/decouvrir-l-assemblee/histoire/grands-discours-parlementaires/jules-ferry-28-juillet-1885. Voir aussi G. Manceron (2007), *1885 : le*

> il y a pour les races supérieures un droit, parce qu'il y a un devoir pour elles. Elles ont le devoir de civiliser les races inférieures [...]; Est-ce que vous pouvez nier, est-ce que quelqu'un peut nier qu'il y a plus de justice, plus d'ordre matériel et moral, plus d'équité, plus de vertus sociales dans l'Afrique du Nord depuis que la France a fait sa conquête ? Quand nous sommes allés à Alger pour détruire la piraterie, et assurer la liberté du commerce dans la Méditerranée, est-ce que nous faisions oeuvre de forbans, de conquérants, de dévastateurs ? Est-il possible de nier que, dans l'Inde, et malgré les épisodes douloureux qui se rencontrent dans l'histoire de cette conquête, il y a aujourd'hui infiniment plus de justice, plus de lumière, d'ordre, de vertus publiques et privées depuis la conquête anglaise qu'auparavant ? [...]. Est-ce qu'il est possible de nier que ce soit une bonne fortune pour ces malheureuses populations de l'Afrique équatoriale de tomber sous le protectorat de la nation française ou de la nation anglaise ? Est-ce que notre premier devoir, la première règle que la France s'est imposée, que l'Angleterre a fait pénétrer dans le droit coutumier des nations européennes et que la conférence de Berlin vient de traduire le droit positif, en obligation sanctionnée par la signature de tous les gouvernements, n'est pas de combattre la traite des nègres, cet horrible trafic, et l'esclavage, cette infamie.

Bien entendu, la politique coloniale française fut discriminatoire et avait pour but d'assurer la domination des colons sur le territoire conquis. Cependant, le monde musul-

tournant colonial de la République. Jules Ferry contre Georges Clemenceau et autres affrontements parlementaires sur la conquête coloniale, La Découverte, Paris.

man ne fut pas moins "impérialiste" : la Turquie a colonisé une partie de l'Europe pendant près de quatre siècles et elle est aujourd'hui composée de 99% de musulmans à la suite d'épurations ethniques et du génocide arménien, alors que le temps de la colonisation française, moins d'un siècle et demi, la population musulmane est passée de trois à neuf millions.

On peut également mentionner le fait que les "Européens" ont longtemps expressément présenté les "droits de l'homme" comme des principes chrétiens :

> Les valeurs transmises par la religion chrétienne comme aussi l'héritage du droit romain non seulement empêchaient toute véritable universalité, mais érigeaient au contraire l'Europe en modèle pour le monde entier. Le droit des gens restait certainement ouvert à tous les États, à cette condition près qu'ils consentiraient bien à se conformer aux valeurs et aux règles fixées par l'Europe. La Russie ne fut accueillie dans la communauté internationale qu'en 1648, et encore en 1846 les puissances européennes contraignirent la Turquie à modifier profondément la constitution, et ceci selon les valeurs, les conceptions et les pratiques des États de l'Europe de l'Ouest.[83]

Aujourd'hui, Les Etats musulmans revendiquent une autre conception des droits de l'homme. On peut se référer d'abord à la *Déclaration islamique universelle des droits de*

83. A. Cremer (1982), *La genèse du droit des gens moderne et la conscience européenne : Francisco de Vitoria et Jean Bodin,* in Coll., *La conscience européenne au XVème et au XVIème siècle,* Collection de l'École normale supérieure de jeunes filles, 22, Paris, pp. 88-102.

l'homme de 1981 : proposée par le Conseil Islamique d'Europe, organisme ayant son siège à Londres, la Déclaration a été promulguée le 19 septembre 1981 à Paris, lors d'une réunion organisée à l'UNESCO ; elle affirme notamment que « Le terme « Loi » signifie la *shari'ah*, c'est-à-dire la totalité des ordonnances tirées du Coran et de la Sunnah et toute autre Loi déduite de ces deux sources par des méthodes jugées valables en jurisprudence islamique ». D'autre part, la *Déclaration des droits de l'homme en islam* adoptée au Caire le 5 août 1990 par l'Organisation de la coopération islamique et ratifiée par cinquante-sept États affirme notamment que « L'Islam est la religion naturelle de l'homme » (art. 10); « La Loi islamique est la seule source de référence pour interpréter ou clarifier tout article de cette Déclaration » (art. 25). Comme l'écrit Gudrun Krämer,

> en résumé, le discours musulman sunnite actuel sur l'Islam et la démocratie, n'a pas seulement adopté et déclaré comme islamiques, ou compatibles avec l'Islam, les éléments au centre de l'organisation politique démocratique moderne, tels que le principe de la représentation, de l'élection, de la règle parlementaire, ou de la séparation des pouvoirs. Ont été aussi admis, au moins à un certain niveau, des valeurs fondamentales, comme la liberté, l'égalité, la responsabilité individuelle et celle de répondre de ses propres actes. Cependant, un regard attentif aux positions islamistes sur les droits de l'homme, les femmes, les non musulmans, les libres penseurs, les agnostiques et les athées montre que les principes généraux ("pas de contrainte de religion", "liberté de la pensée", "égalité", etc.) restent dans presque tous les cas limités au cadre de l'Islam, de la *shari'a,* à des convenances habituelles ou de ce que le

groupe individuel, le penseur ou l'activiste choisit de définir comme tel.[84]

Dans une étude importante publiée en 1982 dans la revue *Diogène*, « publiée sous les auspices du conseil international de la philosophie et des sciences humaines et avec l'aide de l'UNESCO »[85], Raimundo Panikkard répondait sans détour à deux questions très claires : « le concept des Droits de l'Homme est-il un concept universel ? La réponse est tout simplement non » ; « le concept des Droits de l'Homme est-il un concept occidental ? Oui. » et s'il ne faudrait pas pour cela « renoncer à proclamer ou à mettre en pratique les Droits de l'Homme », en revanche « il faut laisser aux autres traditions qui existent dans le monde la latitude de développer et de formuler leurs propres notions homéomorphes correspondant ou s'opposant aux "droits" relevant de la conception *occidentale* ». Aucune étude, à ma connaissance, n'en vient à envisager de remettre en cause l'interprétation des DDH dans la perspective de protéger l'identité européenne.

3. Les Déclarations des droits de l'homme menacent-elles l'identité européenne ?

À cette question, trois réponses au moins peuvent être apportées. Selon certains, les DDH ne peuvent menacer

84. G. Krämer (2004), *La politique morale ou bien gouverner à l'islamique*, *Vingtième Siècle, Revue d'histoire*, 82, avril-juin 2004, pp. 131-143.
85. R. Panikkar (1982), La *notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental ?*, in « Diogène », 120, oct.-déc., pp. 87-115.

l'identité européenne puisque celle-ci n'existe pas, ou bien, dit autrement, elle se définit par ses valeurs, lesquelles sont universelles (3.1). Pour d'autres, l'universalisme des DDH a des effets culturellement destructeurs, en tant, notamment, qu'il conduit à remettre en cause les identités des nations européennes (3.2). La conception chrétienne des « droits de l'homme », telle que le Pape l'interprète, favorise l'immigration musulmane en Europe (3.3), de même que la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme (3.4), ce qui a pour effet de changer l'identité ethno-culturelle européenne.

3.1. *La thèse anti-identitaire : l'Europe n'a pas ou ne doit plus avoir d'identité particulière*

L'Europe coïncide avec l'Universel en s'étant libéré de ses racines chrétiennes. L'émancipation contre l'héritage chrétien « depuis les Lumières jusqu'à l'institution politique de la laïcité, définit plusieurs des traits majeurs de l'Europe contemporaine »[86]. Cela expliquerait que « le propre de l'Europe [soit] de constituer un espace qui défait les appartenances »[87]. Selon Jurgen Habermas, l'identité européenne n'existe pas, elle est à construire : « on ne peut répondre que par la négative à la question de savoir s'il existe aujourd'hui un semblant d'identité européenne »[88]. Cependant le grand philosophe allemand, « à l'instar de beaucoup d'autres libéraux, a pris position pour une identité civique commune

86. J.F. Schaub (2008), *L'Europe a-t-elle une histoire ?*, Albin Michel, Paris, p. 11.
87. M. Crépon (2006), *Altérités de l'Europe*, Galilée, Paris, pp. 198-199.
88. J. Habermas (2006), *Sur l'Europe*, Bayard, Paris, p. 15.

reposant sur des principes universels de démocratie, d'État de droit, de droits de l'homme... qui activeraient chez les Européens ce qu'il appelle un "patriotisme constitutionnel" s'exprimant dans la sphère publique»[89]. Ce concept de "patriotisme constitutionnel" est déconcertant car il ressemble à une aporie : le terme "patriotisme" porte une charge historique et "affective" de sorte qu'on comprend mal comment il peut être associé à des principes constitutionnel nécessairement abstraits. Sans doute la position d'Habermas s'explique-t-elle par l'horreur que fut le mythe nazi d'une Europe définie par ses pseudos caractéristiques raciales.

Dans le sens d'une « dissolution » de l'Europe dans le monde des valeurs universelles, on peut citer l'assertion de Charles Coutel selon lequel :

> L'Europe n'est pas une culture spécifique mais un lieu civilisationnel où les cultures se confrontent dans la quête d'une humanité commune : cette exigence impose l'accueil de ce qui vient du passé et des antipodes, du plus ancien et du plus lointain. Toute culture peut ainsi "s'européaniser", c'est-à-dire s'ouvrir à l'universel, sans sombrer dans une généralité abstraite.

L'auteur indique que sa réflexion est inspirée d'une citation de Simone Weil de 1943 : « Nous avons besoin d'une injection d'esprit oriental [...]. L'Europe n'a peut-être d'autre moyen d'éviter d'être décomposée par l'influence américaine qu'un contact nouveau, véritable, profond avec l'Orient ».

89. M. Haddad (2010), *L'islam est-il au coeur de la crise identitaire européenne ?* in C. Delsol, J.F. Mattéi (dir.), *L'identité de l'Europe*, PUF, Paris, pp. 98-99.

En terme pratique, cet appel peut signifier la nécessité pour l'Europe d'ouvrir ses frontières au monde musulman.

Le bien compréhensible ressentiment des juifs victimes de l'anti-judaïsme chrétien explique la volonté d'une partie d'entre eux, la grande majorité des "intellectuels"[90], de faire jouer l'universalité des droits de l'homme contre une Europe "identitaire" chrétienne. En ce sens, on peut citer George Steiner qui soutenait très justement qu'

> il est absolument impossible de dissocier de la chute de l'Europe dans l'inhumanité, de la Shoah, la désignation par les chrétiens du Juif comme déicide, comme hérité de Judas. [...] Les camps de la mort sont un phénomène européen situé, avec une intuition monstrueuse, dans la plus catholiques des nations européennes [...]. La vérité brutale, c'est que l'Europe a, jusqu'à présent, refusé de reconnaître ou d'analyser, sans même parler de le désavouer, le rôle multiple du christianisme dans la nuit noire de l'histoire. Elle a simplement ignoré ou effacé de manière conventionnelle l'ancrage de son anti-sémitisme dans les Évangiles, dans la répudiation de son peuple par saint Paul, dans d'innombrables écrits théologiques et idéologiques ultérieurs (au début des années 1520, Luther réclame haut et fort le bûcher pour tous les Juifs). Jusqu'à ce que l'Europe admette qu'elle a dans le sang ce venin qu'est la haine des Juifs, jusqu'à ce qu'elle arrive à reconnaître explicitement la longue

90. Nous voulons croire que l'expression « intellectuels juifs » ne sera pas interprétée de façon malveillante, alors surtout que des « Colloques des intellectuels juifs de langue française » se tiennent régulièrement depuis 1957: v. not. S. Nordmann (2018), *La pensée juive en France après 1945: les colloques des intellectuels juifs de langue française et la question de "l'être-juif" (V. Jankélévitch, M. Blanchot)*, in « Annuaire de l'Ecole pratique des hautes études », 125, pp. 447-451.

préhistoire des chambres à gaz, beaucoup d'étoiles de notre firmament européen continueront d'être jaunes.

Et Steiner d'espérer : « Une Europe postchrétienne pourrait émerger, bien que lentement, et par des voies difficiles à prédire, de l'ombre des persécutions religieuses »[91].

Selon Jean-Claude Milner, l'Europe n'a pu réaliser son unité et proclamer des valeurs universelles que par le rejet de l'identité juive dont la forme extrême fut la Shoah. Et si l'Union européenne se prétend aujourd'hui porteuse des droits de l'homme, elle le fait aux dépens d'Israël : « Dans le programme de l'Europe du vingt et unième siècle, l'État d'Israël occupe exactement la position que le nom juif occupait dans l'Europe d'avant la césure 39-45. Celle d'obstacle ». En conséquence, « le premier devoir des Juifs, c'est de se délivrer de l'Europe. Non pas en l'ignorant (cela, seuls les USA peuvent se le permettre), mais en la connaissant complètement, telle qu'elle a été – criminelle par commission – et telle qu'elle est devenue : criminelle par omission sans limites »[92].

Le souvenir des discriminations commises par les pays chrétiens à l'endroit des juifs explique, selon moi, que de nombreux intellectuels juifs laïcs "de gauche" se déclarent aujourd'hui favorables à une ouverture de l'Europe aux musulmans afin d'éviter qu'elle ne devienne un "club chrétien",

91. G. Steiner (2005), *Une certaine idée de l'Europe*, Actes Sud, Arles, pp. 54-56. Sur le lien entre l'anti-judaïsme chrétien et l'anti-sémitisme nazi, v. J. Isaac (1956), *Genèse de l'antisémitisme*, Calman-Lévy, Paris ; Id. (1962), *L'enseignement du mépris*, suivi de *L'antisémitisme a-t-il des racines chrétiennes ?* Grasset, Paris ; Id. (1959), *Jésus et Israël*, Éd. Fasquelle, Paris.

92. J.C. Miner (2003), *Les penchants criminels de l'Europe démocratique*, Verdier, Paris, p. 130.

selon l'expression de Jacques Attali[93], conseiller spécial auprès du Président français François Mitterrand de 1981 à 1991. Pour cela, l'UE devrait accepter l'adhésion de la Turquie et ne pas hésiter à accueillir en nombre des immigrés musulmans. Selon Jacques Derrida, l'Europe devrait même appliquer une "hospitalité inconditionnelle". Le philosophe déclarait ainsi : « Je rêve d'une Europe dont l'hospitalité universelle et de nouvelles lois de l'hospitalité ou du droit d'asile en fassent l'arche de Noé du XXIème siècle »[94]. Marc Crépon a repris le thème :

> La démocratie et l'hospitalité sont consubstantielles, car on ne peut pas conditionner l'appartenance au corps des citoyens. Dans l'essence de la démocratie il y a quelque chose qui suppose l'hospitalité, qui suppose l'accueil des étrangers, l'ouverture à l'autre. Voilà le premier point. Ensuite, elles sont consubstantielles, parce qu'aujourd'hui c'est un combat politique, et que ceux qui sont hostiles à cette ouverture sont les mêmes qui historiquement se sont opposés, à un moment ou à un autre de notre histoire, à la démocratie.[95]

Malheureusement, par un paradoxe tragique mais hélas prévisible de l'Histoire, ce sont les juifs qui sont aujourd'hui

93. J. Attali (2002), *L'Europe n'est pas un club chrétien*, interview par T. Boutte, R. Crivellaro, *La Libre Belgique*, en ligne : https://www.lalibre.be/international/2002/12/27/jacques-attali-leurope-nest-pas-un-club-chretien-GKWJCYVOJ5BO5LCRNV7VP7LDMY/.

94. J. Derrida (2007), *Le souverain bien – ou l'Europe en mal de souveraineté, Conférence de Strasbourg du 8 juin 2004*, in « Revue Cités », 30, pp. 103-140.

95. V. González, J. Agüero Águila (2017), *Démocratie, hospitalité et violence. Interview avec Marc Crépon*, *ÉNDOXA*, Series Filosóficas, 40, pp. 377-388. UNED, Madrid.

les premières victimes de la remise en cause de l'identité européenne par l'ouverture des frontières à une immigration qui s'avère être principalement musulmane et, partant, en grande partie "judéophobe"[96]. Certains intellectuels juifs s'inquiètent justement d'un multi-culturalisme qui détruit l'identité européenne et s'accommode d'un anti-sémitisme musulman dissimulé sous les habits de l'anti-sionisme[97] (v. *infra*).

3.2. *L'universalisme des DDH a été critiqué pour ses effets culturellement destructeurs*

Le petit ouvrage précité de Bertrand Binoche sur les *Critiques des droits de l'homme* résume bien la critique dite "empiriste" qui associe les excès de la Révolution française et la DDHC de 1789 :

> pour Bentham comme pour Hegel, pour Maistre comme pour Constant, la Révolution a été cette entreprise apparemment insensée qui a prétendu faire abstraction de la continuité, c'est-à-dire ce qui définit la réalité des nations en tant qu'elle s'inscrivent dans le temps. C'est-à-dire encore : en tant qu'elles s'inscrivent irréductiblement dans une durée dont les concepts formels des droits de l'homme ne peuvent prétendre faire "table rase" sans qu'il en résulte fatalement un nouveau despotisme, pire que tous ceux de l'Orient dont avait frémi, non sans complaisance, le siècle précédent : un despotisme plébéien qui guillotine pour égaliser, qui massacre pour libé-

96. P.A. Taguieff (2013), *La nouvelle judéophobie*, Éd Mille et une nuit, Paris.
97. A. Finkielkrault (2013), *L'Identité malheureuse*, Stock, Paris.

> rer, et surtout, comble de l'horreur, qui rationalise la terreur au nom du Droit.[98]

Le grand anthropologue Claude Levi-Strauss avait fait scandale à l'UNESCO en 1971 lorsqu'il avait déclaré :

> On ne peut se dissimuler qu'en dépit de son urgente nécessité pratique et des fins morales élevées qu'elle s'assigne, la lutte contre toutes les formes de discrimination participe de ce même mouvement qui entraîne l'humanité vers une civilisation mondiale, destructrice de ces vieux particularismes auxquels revient l'honneur d'avoir créé les valeurs esthétiques et spirituelles qui donnent son prix à la vie et que nous recueillons précieusement dans les bibliothèques et dans les musées parce que nous nous sentons de moins en moins certains d'être capables d'en produire d'aussi évidentes.[99]

Dans sa présentation du texte de C. Levi-Strauss, Michel Izard explicite bien l'idée : « Nous butons sur une aporie : les cultures existent et se renouvellent en collaborant les unes avec les autres, mais elles ont besoin, pour exister et se renouveler, de disposer en quelque manière d'une base de repli identitaire à partir de laquelle elles affirment une singularité qui paraît s'opposer à l'ouverture vers l'extérieur »[100]. Or, en pratique, il est difficile de concilier l'exigence d'universalité des droits de l'homme avec celle du "repli identitaire".

98. B. Binoche (1989), *Critiques des droits de l'homme*, PUF, Paris, p. 8.

99. C. Levi-Strauss (2001), *Race et culture*, in « Race et Histoire, Race et Culture », Albin Michel / Éditions de l'UNESCO, p. 171.

100. M. Izard (2001), *Préface à Claude Levi-Strauss*, *Race et culture*, in « Race et Histoire, Race et Culture », Albin Michel / Éditions de l'UNESCO, p. 18.

Dans un article ancien et prémonitoire[101], Marcel Gauchet avait bien souligné que la consécration des droits de l'homme a deux conséquences inattendues de leur promoteur :

1. « la société où il y a des hommes dont il faut individuellement garantir les droits est aussi celle dont le modèle dominant d'organisation tend partout à supposer et à créer des êtres anonymes et interchangeables, dont les caractéristiques personnelles sont autant que possible mises hors circuit ou tenues *a priori* pour indifférentes » : cela peut expliquer l'inflation actuelle des demandes de reconnaissance micro-identitaire (les identités de "genre" par exemple), au moment même où l'universalisme des Droits de l'homme aboutit à supprimer les identités culturelles collectives ;
2. « il peut parfaitement y avoir un revers à la lutte naïve pour l'accroissement de la sphère des droits de l'individu : le renforcement du rôle de l'Etat, l'approfondissement de l'anonymat social, l'aggravation encore du désintérêt pour la chose publique et la banalisation angoissée des conduites » : autrement dit, dans leur lutte pour la reconnaissance de leurs micro-identités les individus en appellent à l'Etat pour interdire des comportements censés leur porter atteinte de sorte que les droits de l'homme ne sont plus des limites à la toute-puissance de l'État mais le prétexte à l'extension de son emprise sur la collectivité au prétexte de la défense des individus contre d'autres individus.

101. M. Gauchet (1980), *Les droits de l'homme ne sont pas une politique*, in « Le Débat », juillet-août 1980, pp. 3-21.

On retrouve une telle idée chez Habermas, qui observe que « plus les droits fondamentaux pénètrent en force dans le système juridique, et plus augmente la fréquence avec laquelle ils vont au-delà de la relation verticale entre les individus et l'État pour se diffuser dans les relations horizontales qui lient ou opposent les citoyens entre eux »[102].

3.3. *La conception chrétienne des droits de l'homme et la jurisprudence de la CEDH favorisent l'immigration musulmane en Europe*

À « la veille de la mort de Jean-Paul II, le 1er avril 2005, » le « préfet de la congrégation de la Doctrine de la foi le cardinal Ratzinger » s'était livré « à un réquisitoire contre les tenants de cette idéologie laïciste qui avaient réussi à exclure toute référence à Dieux et aux racines chrétiennes de l'Europe dans le préambule du traité constitutionnel » et le futur Pape de dénoncer « l'idée selon laquelle seule la culture des Lumières radicale, qui a atteint son plein développement dans notre temps, pourrait être constitutive de l'identité européenne »[103]. Le discours du pape Benoît XVI à Ratisbonne en Allemagne Le 12 septembre 2006, sur le thème « Foi, raison et université », a été compris comme une mise en cause de l'Islam parce qu'il citait le compte rendu d'un dialogue noué autour de 1391 entre l'empereur byzantin Manuel II Paléologue et un Per-

102. J. Habermas (2012) [2011], *La conception de la dignité humaine et l'utopie réaliste des droits de l'homme*, in La *constitution de l'Europe*, Gallimard, Paris, pp. 141-142.

103. P. Cheneaux (2007), *De la chrétienté à l'Europe. Les catholiques et l'idée européenne au XXème siècle*, CLD éditions, Tours, p. 203.

san cultivé, l'empereur s'adressant à son interlocuteur en ces termes : « Montre-moi donc ce que Mahomet a apporté de nouveau, et tu y trouveras seulement des choses mauvaises et inhumaines, comme son mandat de diffuser par l'épée la foi qu'il prêchait ». Cette citation a été interprétée comme une mise en cause de l'islam, ce qu'elle n'était pas, le Pape ne reprenant pas à son compte le jugement qu'il qualifiait « abrupte » de l'empereur qu'il n'avait fait que citer.

En réalité, l'Église a de longue date fait le choix de choisir un enseignement dont les deux lignes de force sont les suivantes : « la liquidation de toute perspective de restauration chrétienne, la promotion des droits de l'homme et de la liberté religieuse comme fondement de la nouvelle Europe »[104], ce qui la conduit à combattre la « conception française de la laïcité » et à interpréter les droits de l'homme en faveur des migrants musulmans. En 2016, le pape François affirmait ainsi que « Les racines de nos peuples, les racines de l'Europe se sont consolidées au cours de son histoire du fait qu'elle a appris à intégrer dans une synthèse toujours neuve les cultures les plus diverses et sans lien apparent entre elles. L'identité européenne est, et a toujours été, une identité dynamique et multiculturelle »[105]. Puis, en novembre 2020 François publia un ouvrage dans lequel il affirmait que « la migration n'est pas une menace pour le christianisme »[106] ; « Il est inacceptable

104. Ivi, p. 193.

105. Discours du Pape François qu'il avait prononcé le 6 mai 2016 en remerciement du prix Charlemagne, délivré à une personnalité ayant œuvré en faveur de l'unité européenne, en ligne : https://www.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2016/may/documents/papa-francesco_20160506_premio-carlo-magno.html.

106. P. François (2020), *Un temps pour changer*, Flammarion, Paris, traduction de *Ritorniamo a sognare* (« Revenons au rêve »).

de décourager l'immigration en laissant des centaines de migrants mourir lors de traversées maritimes périlleuses ou de périples dans le désert ». À propos du projet de construction d'un mur entre le Mexique et les Etats-Unis, le pape François avait également déclaré : « Une personne qui veut construire des murs et non des ponts n'est pas chrétienne »[107]. Mais, sur le continent américain, ce sont des chrétiens de culture catholique qui cherchent à entrer dans un pays de culture chrétienne protestante. Alors qu'en Europe, la grande majorité des migrants sont des musulmans… Tandis que les rares Chrétiens qui restent dans les pays musulmans sont pris en otage : pensons aux Coptes d'Egypte ou aux Chrétiens au Liban.

Dans son ouvrage *L'Europe est-elle chrétienne*, Olivier Roy[108] cite les jurisprudences des tribunaux qui ont pour effet, selon lui, d'accélérer la « sécularisation de l'Europe » car, « pour lutter contre l'islam, on sécularise le christianisme » : et en effet, pour répondre aux exigences du principe d'égalité, si une interdiction est faite aux musulmans (par ex. le port du voile à l'école) alors elle s'étend aux pratiques chrétiennes (interdiction faite aux élèves de porter une croix visible). De plus, un examen de la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme (CEDH) « montre que chaque fois que l'inégalité de traitement en faveur du christianisme est défendue par la Cour, c'est toujours en réduisant le signe chrétien à un pur marqueur culturel »: par exemple, l'Etat italien a obtenu le droit de maintenir la présence du crucifix dans les écoles pu-

107. « Le pape de retour du Mexique : "Celui qui veut construire des murs n'est pas chrétien" », *La Croix*, 18 févr. 2016 : https://www.la-croix.com/Religion/Pape/Le-pape-retour-Mexique-Celui-veut-construire-murs-chretien-2016-02-18-1200741039.

108. O. Roy (2019), *L'Europe est-elle chrétienne*, Seuil, Paris.

bliques en arguant du fait qu'il n'est que « le symbole national de la culture italienne, qui ne peut donc être un élément du prosélytisme parce qu'il n'a rien à voir avec la foi. Le crucifix, pour l'État italien, est donc devenu, au fond, un morceau de bois culturel »[109]. O. Roy montre que l'application rigoureuse des principes des droits de l'homme, notamment le principe d'égalité, conduit nécessairement à traiter également des religions différentes (le christianisme et l'islam) ce qui conduit à transformer l'Europe en un espace multiculturel. L'auteur se réjouit de cette évolution et moque même les États dont l'identité nationale est "folklorisée". Le sociologue ne mentionne pas la jurisprudence de la CEDH qui a pour effet de favoriser l'immigration musulmane en Europe. Pour lui il n'y a pas lieu de s'en soucier puisque les musulmans s'intègrent au sein de l'Europe comme l'a d'ores et déjà fait, culturellement, la Turquie : Olivier Roy croit à une « "européanisation" évidente de la Turquie [qui] induit le même glissement dans la pratique de l'islam, du moins dans les milieux urbains de l'ouest » et l'on assisterait ainsi en Europe a une « individualisation » de l'islam du fait de « la faiblesse institutionnelle de l'islam européen », caractérisée notamment par l'absence de Clergé : « les formes de socialisation ne sont pas "traditionnelles" car elles ont entériné l'"occidentalisation", en particulier l'entrée des femmes dans l'espace public »[110]. Pierre Manent remarque cependant qu'O. Roy, « réprouve les chrétiens qui font publiquement des réserves sur les "droits LGBT" car ils se mettent ainsi en contradiction avec les "valeurs com-

109. Ivi, pp. 181-184. Cette interprétation de la jurisprudence est très discutable...

110. O. Roy (1999), *Vers un islam européen*, Éditions Esprit, Paris, pp. 96-97.

munes européennes", mais il déclare "compatible avec nos sociétés modernes" l'islam "pas forcément libéral" des "nouvelles élites musulmanes". Ainsi Olivier Roy réprouve-t-il explicitement chez les chrétiens ce qu'il s'abstient de jugerchez les musulmans[111] »[112].

Dans un article sur le thème *Multiculturalisme et droit des étrangers dans l'Union européenne*, Mme Virginie Guiraudon soutient que « jamais les prérogatives des Etats-nations n'ont été remises en cause pour ce qui est de choisir qui entre sur leur territoire, qui y reste, qui peut être naturalisé et selon quelles conditions, et les cours internationales le rappellent souvent dans leurs décisions »[113]. Cependant, la jurisprudence de la CEDH interdit l'expulsion d'un étranger, si dangereux soit-il, s'il est exposé, dans son pays d'origine à de mauvais traitements (décision *Daoudi* de 2009[114]) ou s'il risque d'y faire l'objet de poursuites pénales non conformes aux canons européens du procès équitable (décision Othman Abu Qatada, 17 janvier 2012[115]). D'autre part, la CEDH impose le droit au regroupement familial en se fondant sur le "droit à la protection de la vie privée et familiale" (article 8 de la Convention). Les États ne peuvent donc s'opposer à un regroupement familial que pour des motifs d'ordre public, entendu au sens strict et au cas par cas.

111. O. Roy (2016), *Le Djihad et la Mort*, Seuil, Paris, p. 99, 161.

112. P. Manent (2020), *La loi naturelle et les droits de l'homme*, PUF, Paris, p. 5.

113. V. Guiraudon (2005), *Multiculturalisme et droit des étrangers dans l'Union européenne*, in R. Kastoryano (dir.), *Quelle identité pour l'Europe ? Le multiculturalisme à l'épreuve*, Les Presses de Sciences Po, Paris, p. 2003.

114. CEDH, *Affaire Daoudi c. France*, 3 décembre 2009, 19576/08.

115. Cour EDH, 17 janvier 2012, *Othman (Abu Qatada) c. Royaume-Uni.*

3.4. *Principalement musulmane, l'immigration en Europe menace-t-elle la conception européenne des droits de l'homme ?*

Comme le souligne la démographe Mme Michele Tribalat, « partout en Europe occidentale, le développement des statistiques "ethniques" a accompagné la sédentarisation des immigrants » mais en France cette pratique a été contestée avant que l'Insee (Institut national de la statistique et des études économiques) finisse

> par introduire dans ses grandes enquêtes des questions sur le pays et la nationalité de naissance des parents. C'est le cas par exemple dans les enquêtes *Emploi* depuis 2005. Il lui est donc devenu possible de produire des données sur l'emploi concernant les populations d'origine étrangère sur deux générations : celle des immigrés et celle des nés en France d'au moins un parent immigré. Malheureusement, ces informations restent limitées en raison de la taille de l'échantillon de l'enquête *Emploi.*[116]

Le directeur du département opinion à l'Ifop[117], M. Jérôme Fourquet, et M. Sylvain Manternacha ont alors recouru à un autre moyen pour apprécier l'évolution de la situa-

116. M. Tribalat (2019), *Immigration. Les statistiques ethniques existent de fait,* in « Revue *Herodote* », 2 sept. 2019, en ligne : https://www.herodote.net/Les_statistiques_ethniques_existent_de_fait-synthese-2306-445.php.

117. L'Institut français d'opinion publique (IFOP) a été fondé en 1938. Il est présenté aujourd'hui comme « la première entreprise de sondages d'opinion et d'études marketing à avoir vu le jour en vu le jour en France et l'un des principaux acteurs de ce marché »: https://fr.wikipedia.org/wiki/Institut_français_d%27opinion_publique.

tion démographique de la France. Ils sont partis de l'analyse des prénoms donnés par les parents à leurs enfants[118].

Les prénoms constituent en effet des marqueurs identitaires majeurs. Les auteurs observent ainsi « Un fort développement des prénoms arabo-musulmans en France », sachant que « cette appellation ne désigne pas une "communauté" (c'est-à-dire un ensemble social normé dans l'espace et dans le temps, dont les membres déclarent partager un ensemble de traits culturels et de relations sociales), mais un groupe social (un ensemble de personnes ayant en commun des caractéristiques sociales)»: considérant la courbe représentant le pourcentage de garçons portant un prénom arabo-musulman parmi l'ensemble des nouveau-nés garçons, année après année, depuis 1900, les statisticiens observent que « la trajectoire de cette courbe est des plus impressionnantes et montre de manière très nette l'une des principales métamorphoses qu'a connues la société française au cours des dernières décennies : alors que la population issue de l'immigration arabo-musulmane était quasiment inexistante en métropole jusqu'au milieu du XXème siècle, les enfants portant un prénom les rattachant culturellement et familialement à cette immigration représentaient 18,8 % des naissances en 2016, soit près d'une naissance sur cinq », cette montée en puissance s'étant « faite de manière assez progressive dans un premier temps, avant de connaître une très forte accélération au cours des vingt dernières années ».

Certes la situation reste très contrastée sur le territoire

118. J. Fourquet, S. Manternach (2019), *Cent ans d'immigration d'immigration racontés par les prénoms*, in « Revue *Hérodote* », La Découverte, 3, 174, pp. 113 à 140, en ligne.

national mais ce sont les départements les plus nombreux qui connaissent l'évolution la plus marquée :

> la proportion de nouveau-nés portant un prénom arabo-musulman dépasse désormais les 40 % des naissances en Seine-Saint-Denis, les 30 % dans le Val-d'Oise et les 25 % dans le Val-de-Marne et dans le Rhône. Le bloc Gard-Bouches-du-Rhône-Vaucluse, d'une part, et l'Ouest francilien (Yvelines, Hauts-de-Seine et Essonne), d'autre part, suivent de près en affichant des taux compris entre 20 et 25 %. Dans tous ces départements, l'équilibre démographique au sein des jeunes générations s'en trouve considérablement modifié. Paris et d'autres départements du grand Bassin parisien élargi (Seine-et-Marne, Oise et Loiret), le Nord, l'Alsace-Moselle, la vallée du Rhône et le pourtour méditerranéen ainsi que la Haute-Garonne affichent quant à eux un taux compris entre 15 et 20 %. Ces départements pris tous ensemble concentrent une part majeure de la population nationale (il s'agit pour l'essentiel de la France urbaine) mais aussi des naissances. Or, *c'est dans cette France-là, cette France démographiquement la plus dynamique, que les nouveau-nés portant un prénom arabo-musulman sont proportionnellement les plus nombreux.*[119]

S'ils soulignent que « le basculement de la société française dans une configuration d'hétérogénéité ethnoculturelle n'opère donc pas avec la même intensité sur l'ensemble du territoire », les auteurs jugent que « la rapidité du phénomène est assez saisissante. Alimentée par une immigration légale et clandestine qui demeure relativement soutenue et par une

119. Les italiques sont de notre fait.

moyenne d'âge de la population de culture arabo-musulmane moins élevée que celle de la population « de souche », la dynamique qui s'est enclenchée depuis une vingtaine d'années pourrait se poursuivre pendant un certain temps et *transformer en profondeur la physionomie ethnoculturelle de la France* ».

Comme le souligne le sociologue Bruno Tertais, l'évolution ne concerne pas seulement la France : « En 1990, la part de la population née à l'étranger dans les pays européens était rarement supérieure à 5 % : elle est aujourd'hui supérieure à 10 % dans la moitié des États membres de l'Union. Depuis le début des années 1990, l'augmentation de la population européenne par l'immigration (nette) est devenue supérieure, en pourcentage, à celle de l'accroissement naturel. Au Royaume-Uni, l'immigration nette annuelle représentait de l'ordre de 50 000 personnes dans les années 1970 et 1980 : elle était de 258 000 personnes en 2018. Dans les années 2000, la population d'origine "non européenne" y a doublé : elle est passée de 7 à 14 % (et de 3 à 8 millions). À Londres, les « Blancs du Royaume-Uni (selon les critères officiels du recensement de 2011) ne représentent plus que 44,9 % des résidents. L'Allemagne compte un quart de sa population (20 millions d'habitants) naturalisée ou ayant au moins un parent étranger »[120].

En Europe, les musulmans veulent le rester : un sondage récent indique qu'en France 38 % des musulmans placent "la loi islamique" avant celle de la République ; une proportion qui atteint 57 % chez les 18 à 24 ans, en hausse de 10 points par rapport à 2016. Pourquoi ? La réponse était donnée par de Gaulle, qui s'exprimait ainsi à propos de l'Algérie française :

120. B. Tertrais (2020), *Le Choc démographique*, Chapitre 8: *White shift : le changement de visage de l'Occident*, Odile Jacobs, Paris.

« On peut intégrer des individus ; et encore dans une certaine mesure seulement. On n'intègre pas des peuples, avec leur passé, leurs traditions, leurs souvenirs communs de batailles gagnées ou perdues, leurs héros »[121]. Ce qui vaut dans un sens, ne vaudrait pas dans l'autre ?

Comme l'écrivait le grand historien Fernand Braudel, « l'Islam n'est pas seulement une religion, c'est une civilisation plus que vivante, une manière de vivre »[122]. Le Doyen Carbonnier constatait également :

> Nous avons peine à comprendre la nature de la *charia,* de ce que nous nommons droit musulman. Nous y voyons une religion. Dès lors, appuyés sur nos expériences occidentales, nous pensons qu'il sera facile aux intéressés de la refouler dans le for de la conscience et de ramener à l'état laïc leurs comportements juridiques. Mais du dehors, sommes-nous compétents pour en juger ? La *charia* se veut, en même temps que religion, système de droit, voire manière de vivre. Des ethnologues diraient peut-être, à leurs risques et périls, que se retrouve en elle une de ces coutumes indistinctes, indifférenciées que toutes les sociétés ont d'abord traversées, avant que ne s'opérât la décantation d'où sont sortis successivement la religion, la morale et le droit. Mais à quel rythme les passages se sont faits, se feront ?[123]

121. C. De Gaulle (1994), *20 octobre 1959, à propos de l'Algérie française, cité par Alain Peyrefitte*, *C'était De Gaulle*, 1 éditions de Fallois (Fayard), Paris, p. 56.

122. F. Braudel (1990) [1986], *L'Identité de la France,* rééd. Flammarion, éd. Arthaud, Paris, p. 586.

123. J. Carbonnier (1996), *Droit et passion du droit sous la Vè République,* Flammarion, Paris, p. 47.

Aujourd'hui, notre collègue professeur de droit à l'Université de Tunis, Ali Mezghani, constate ainsi : « l'islam devient un problème mondial », « non pas seulement parce que ses versions radicales et violentes se déploient dans le monde occidental, mais aussi parce que l'identité trouve à s'y exprimer dans les mêmes termes » ; « parce que le système de droit musulman est personnaliste, il suit le musulman comme son ombre là où il se trouve. Le croyant ne peut de la sorte s'installer en un lieu où l'application de la charia n'est pas assurée » et « là où la loi de Dieu est méconnue » le *jihad* « est légitime ». Certes des accords de paix peuvent être conclus, mais « si l'espace de la tolérance n'est plus celui du *jihad*, ce n'est pas pour autant pour renoncer à la normativité ». Ainsi, « se prévalant de la nationalité d'un pays occidental, se revendiquant des droits de citoyenneté qu'elle leur procure, certains d'entre eux [les musulmans] ne peuvent accepter l'application, à leur statut personnel, de la loi civile laïque. L'application de la charia est pour eux un impératif religieux et un projet politique » et ils cherchent « à l'imposer, petit à petit. Les arguments scripturaires[124] ne manquent pas à cet effet. La liberté de conscience et de religion est un argument-prétexte, dont l'enjeu fondamental est d'instituer la normativité particulière, en réduisant le droit étatique par sa mise à l'écart au moins pour la communauté musulmane ». Et, ainsi, « à défaut de pouvoir soumettre l'Etat, l'Islam en Occident se contentera des concessions que le culturalisme et le communautarisme veulent bien l'aider à obtenir »[125].

124. Les « arguments scripturaires » que mentionne Mezghani sont les sourates du Coran, le monde musulman ignorant la distinction de la religion et du droit public.

125. A. Mezghani (2011), *L'État inachevé. La question du droit dans les pays arabes*, Gallimard, Paris, pp. 216-220.

Les juifs sont aujourd'hui victimes de l'anti-judaïsme musulman en Europe. L'antisémitisme de l'extrême droite est devenu en fait marginal par rapport aux manifestations d'hostilité venant de musulmans à l'égard des juifs. En 2016, un sondage de l'IPSOS sur les *Perceptions et attentes de la population juive : le rapport* à l'*autre et aux minorités*[126] constatait que « les préjugés antisémites sont largement répandus au sein de la population musulmane, plus que chez l'ensemble des Français ». Cette évolution a été longtemps niée par les pouvoirs publics en Europe parce qu'elle était exploitée par les mouvements d'extrême droite. Au vrai, ceux-ci servirent de "faire valoir" à ceux qui promouvaient les vertus de la "diversité" et cela contribua en France à affaiblir la droite parlementaire[127]. Malheureusement, ce calcul "politicien" a eu des effets dévastateurs à long terme car il a contribué à masquer les dangers de l'islamisme, tels qu'ils se sont manifestés ensuite, avec les terribles attentats que la France a connus, notamment le 13 novembre 2015.

Conclusion provisoire

L'Union européenne paraît d'autant plus entravée dans son projet de construction d'un système institutionnel original de solidarité entre les États-membres qu'une partie importante de ses dirigeants conduit une politique d'évitement du

126. IPSOS, *Perceptions et attentes de la population juive : le rapport à l'autre et aux minorités,* 31 janvier 2016, en ligne : https://www.ipsos.com/fr-fr/complement-perceptions-et-attentes-de-la-population-juive-le-rapport-lautre-et-aux-minorites.

127. « Il est incontestable que le Front national a progressé dans les élections lorsque la gauche était au pouvoir et qu'il a plafonné et mкme régressé lorsque le RPR ou l'UMP étaient majoritaires »: J. Beglé (2015), *Le PS fait-il monter le FN ? La vérité des chiffres*, Le Point, 15 mars 2015, en ligne.

débat sur les « frontières identitaires » de notre continent, de même que ses élites « progressistes » s'emploient à remettre en cause la notion même d'identité européenne, au nom de l'universalité des droits de l'homme et de la lutte contre la dérive « nativiste »[128] des peuples européens. Comme l'a écrit il y a près de dix ans déjà le professeur d'histoire romaine David Engels, « aussi déplorable qu'elle soit sur le plan humain, ce n'est pas la crise économique que traverse aujourd'hui l'Union européenne qui met en danger son existence. C'est la crise identitaire latente depuis des décennies qui compromet la survie de l'institution »[129]. Pour le professeur de droit J.H.H Weiler[130], c'est ce déni identitaire qui est sans doute l'explication d'un retournement historique : l'intégration européenne « n'incarne plus, comme du temps de sa création, la réponse à une crise de confiance, mais une des causes même de cette crise, et cela au bout de cinquante ans »[131]. Christopher Caldwell constate :

> Certains Européens sont décidés à défendre les valeurs de leur continent, en particulier contre l'Islam. Mais qu'est-ce que cela signifie ? On ne peut défendre ce que l'on ne peut définir. Aucun consensus, pas même un début de consensus, n'existe sur ce

128. V. R. Pellet (2019), *L'Europe et l'Islam sont-ils solubles dans la redistribution fiscale ?* À propos de T. Piketty, *Capital et idéologie*, Seuil, Paris et E. Saez, G. Zucman (2020), *Le triomphe de l'injustice. Richesse, évasion fiscale et démocratie*, Seuil, Paris, à paraître en 2022.

129. D. Engels (2012), *Le Déclin. La crise de l'Union européenne et la chute de la République romaine. Analogies historiques,* Éditions du Toucan, Paris, p. 14.

130. Titulaire de la chaire Jean Monnet de l'Union européenne à la faculté de droit de l'Université de New York et membre principal du Minda de Gunzburg Center for European Studies, Harvard.

131. J.H.H. Weiler (2007), *L'Europe chrétienne ? Une excursion,* Éditions du Cerf, Paris, p. 151.

que sont les valeurs de l'Europe. Une Europe unie n'aurait rien à craindre de l'Islam, mais l'Europe n'est pas unie. Sa civilisation est scindée en deux. Elle est déchirée entre l'idéal des droits de l'homme et l'idéal du patriotisme, entre la peur de l'idéal religieux du continent et la fierté de ce legs. Elle hésite entre une vision de l'Islam comme une nouvelle composante permanente du paysage religieux européen et une entité qui va se dissoudre au contact de l'hédonisme et du consumérisme.[132]

Bibliographie

Ando C. (2015), *La forme canonique de l'empire antique : le cas de l'empire romain*, in « Jus Politicum », juin 2015, en ligne.

Aron R. (1972), *Pensée sociologique et droits de l'homme*, in « Études politiques », Gallimard, Paris.

Averroès, Ibn Rushd, 1126-1198.

Balibar É. (1984), *Sujets ou citoyens ? (Pour l'égalité)*, in « Les Temps modernes. L'immigration maghrébine en France. Les faits et les mythes », mars-avril-mai 1984 », Gallimard, pp. 1726-1753.

Barnavie É. (2006), *Le socle de l'Europe est chrétien. Propos recueillis par Élisabeth Lévy*, Le Point, 1738, 5, cité in Goulard S. (2007), *Le coq et la perle. Cinquante ans d'Europe*, Seuil, Paris.

Barthélémy D. (1996), *La renaissance du XIIème siècle n'aura pas lieu*, in « Bibliothèque de l'École des chartes », 154, 2, Paris, pp. 607-624.

Beaud O. (1994), *La Puissance de l'État*, PUF, Paris.

Beglé J. (2015), *Le PS fait-il monter le FN ? La vérité des chiffres*, Le Point, 15 mars 2015, en ligne.

132. C. Caldwell [2011] (2009), *Une révolution sous nos yeux. Comment l'Islam va transformer la France et l'Europe*, Éd. du Toucan, Paris, p. 456.

Bergeron G. (1990), *Petit traité de l'État*, PUF, Paris.

Berman H.J. (2002) [1983], *Droit et Révolution*, Librairie de l'Université d'Aix-en-Provence, Aix-en-Provence.

Besançon A. (2015), *Problèmes religieux contemporains, Éditions de Falloix, avec un extrait L'intelligence a-t-elle déserté l'Église latine ?*, in « Commentaires », 150, pp. 244-256.

Bianchi S. (2004), *Des révoltes aux révolutions. Europe, Russie, Amérique (1770-1802). Essai d'interprétation*, PUF, Rennes.

Binoche B. (1989), *Critiques des droits de l'homme*, PUF, Paris.

Boureau A. (1999), *Les moines anglais et la construction du politique (début du XIIIème siècle)*, in « Annales Histoire, Sciences Sociales », 3, pp. 637-666.

Boureau A. (2006), *La Religion de l'État. La construction de la République étatique dans le discours théologique de l'Occident médiéval (1250-1350),* Les Belles Lettres, Paris.

Bournazel E. (1998), *Chapitre IV. La royauté féodale en France et en Angleterre, Xème-XIIIème siècles,* in Bournazel É., Poly J.P. (dir.), *Les féodalités*, PUF, Paris.

Boutmy É. (1902), *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen et M. Jellinek,* in « Annales de l'École libre des sciences politiques », 17, pp. 415-443, reproduit in Id. (1907), *Etudes politiques*, Éd. Librairie Armand Colin, Paris, pp. 117-182, en ligne.

Brague R. (1993), *La voie romaine*, 2è éd., *Criterion*, Paris.

Brague R. (2005), *La Loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, Gallimard, Paris.

Brague R. (2006), *Au moyen du Moyen Âge. Philosophies médiévales en chrétienté, judaïsme et islam*, Les Éditions de la Transparence, Paris.

Brague R. (2008), *Grec, arabe, européen. À propos d'une polémique récente,* in « Les idées et les livres. Commentaire 2008/4 », 124, pp. 1181 à 1204.

Braudel F. (1990) [1986], *L'Identité de la France*, rééd. Flammarion, éd. Arthaud, Paris.

Beglé J. (2015), *Le PS fait-il monter le FN ? La vérité des chiffres*, Le Point, 15 mars 2015, en ligne.

Brühl C. (1994), *Naissance de deux peuples. Français et Allemands (IXème-XIème siècles)*, Fayard, Paris.

Burbank J., Cooper F., (2008), *Empire, droits et citoyenneté*, in « Annales, Histoire, Sciences sociales », 3, pp. de 212 à 1946.

Caldwell C. [2011] (2009), *Une révolution sous nos yeux. Comment l'Islam va transformer la France et l'Europe*, Éd. du Toucan, Paris.

Carbonnier J. (1996), *Droit et passion du droit sous la Vè République*, Flammarion, Paris.

Cheneaux P. (2007), *De la chrétienté à l'Europe. Les catholiques et l'idée européenne au XXème siècle*, CLD éditions, Tours.

Coloman Viola R.O. (1993), *Aristote au Mont Saint-Michel*, in Foreville R. (dir.), *Millénaire monastique du Mont Saint-Michel, II. Vie montoise et rayonnement intellectuel, Bibliothèque d'histoire et d'archéologie chrétiennes*, Paris.

Conte E. (2005), *Fiscalité et droit savant : les rapports de l'Empire et des villes italiennes dans la Somme de Roland de Lucques (vers 1200),* in « L'impôt dans les villes de l'Occident méditerranéen, XIIIème-XVème siècle », CHEFF, Paris.

Cottret B. (2007), *Histoire de l'Angleterre*, Taillandier, Paris.

Cremer A. (1982), *La genèse du droit des gens moderne et la conscience européenne : Francisco de Vitoria et Jean Bodin,* in « La conscience européenne au XVème et au XVIème siècle », Collection de l'École normale supérieure de jeunes filles, 22, Paris, pp. 88-102.

Crépon M. (2006), *Altérités de l'Europe*, Galilée, Paris.

D'Aquin Thomas, *Somme de théologie*, Ia pars, Q. 50.

Dalarun J. (2019), *Modèle monastique. Un laboratoire de la modernité*, CNRS Éditions, Paris.

Dardot P., Laval C. (2020), *Dominer,* Chapitre 4 : *"Le 'tournant de 1300" : vers la souveraineté absolue"*, in « Reveu français d'administration publique », Paris.

De Bellescize R. (2021), *Le mythe de la Magna Carta comme point de départ du consentement à l'impôt*, in « Gestion et finances publiques », 1, Janvier-Février 2021, pp. 14-21.

De Gaulle C. (1994), *20 octobre 1959, à propos de l'Algérie française, cité par Alain Peyrefitte*, C'était De Gaulle, 1 éditions de Fallois (Fayard), Paris.

De Rials S. (1988), *La déclaration des droits de l'homme*, Paris, Hachette, Paris.

Derrida J. (2007), *Le souverain bien – ou l'Europe en mal de souveraineté, Conférence de Strasbourg du 8 juin 2004*, in « Revue Cités », 30, pp. 103-140.

Détienne M. (2003), *Comment être autochtone. Du pur athénien au Français raciné*, Seuil, Paris.

Dragon G. (1996), *Empereur et prêtre. Essais sur le « césaropapisme »* byzantin, Gallimard, Paris.

Engels D. (2012), *Le Déclin. La crise de l'Union européenne et la chute de la République romaine. Analogies historiques*, Éditions du Toucan, Paris.

Finkielkrault A. (2013), *L'Identité malheureuse*, Stock, Paris.

Foissac P. (2018), *La pédagogie dans les facultés médiévales. Parcours historiographique*, in « Les Cahiers de Framespa », 28, en ligne.

Fossier A. (2015), *Le droit au miroir des collections épistolaires et des formulaires d'actes de la papauté (XIIIème siècle),* in Chandelier J., Robert A. (dir.), *Frontières de savoirs en Italie à l'époque des premières universités (XIIIème-XVème siècle)*, École française de Rome, Rome.

Fourquet J., Manternach S. (2019), *Cent ans d'immigration d'immigration racontés par les prénoms*, in « Revue *Hérodote* », La Découverte, 3, 174, pp. 113 à 140, en ligne.

François P. (2020), *Un temps pour changer, Flammarion*, Paris, trad. de *Ritorniamo a sognare* (Revenons au rêve).

Gauchet M. (1980), *Les droits de l'homme ne sont pas une politique*, in « Le Débat », juillet-août 1980, pp. 3-21.

Gaudemet J. (2008), *De l'élection à la nomination des évêques : changement de procédure et conséquences pastorales. L'exemple français (XIIIème-XIVème siècles), Formation du droit canonique et gouvernement de l'Eglise de l'Antiquité à l'âge classique*, Presses universitaires de Strasbourg, Strasbourg, en ligne.

Gilli P. (2011), *Aux sources de l'espace politique : techniques électorales et pratiques délibératives dans les cités italiennes (XIIème-XIVème siècles)*, in Boucheron P. *et al.* (dir.), *L'espace public au Moyen Âge*, PUF, Paris.

Goyard-Fabre S. (1988), *La déclaration des droits de 1789 ou le devoir d'humanité*, in « La déclaration de 1789. Droits, Revue française de théorie juridique », 8, pp. 41 ss.

Gusdorf G. (1988), *La France, pays des droits de l'homme…*, in « La Declaration de 1789. Droits, Revue française de théorie juridique », 8, PUF, Paris, pp. 23 et s.

González V., Agüero Águila J. (2017), *Démocratie, hospitalité et violence. Interview avec Marc Crépon*, ÉNDOXA, in « Séries Filosóficas », 40, pp. 377-388. UNED, Madrid.

Gouguenheim S. (2017), *La gloire des Grecs*, Cerf, Paris.

Gouguenheim S. (2008), *Aristote au Mont Saint-Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne*, Seuil, Pairs.

Grossi P. (2011), *L'Europe du droit,* Seuil, Paris.

Guiraudon V. (2005), *Multiculturalisme et droit des étrangers dans l'Union européenne*, in Kastoryano R. (dir.), *Quelle identité pour l'Europe ? Le multiculturalisme à l'épreuve*, Les Presses de Sciences Po, Paris.

Habermas J. (2006), *Sur l'Europe*, Bayard, Paris.

Habermas J. (2012) [2011], *La conception de la dignité humaine et l'utopie réaliste des droits de l'homme*, in *La constitution de l'Europe*, Gallimard, Paris.

Haddad M. (2010), *L'islam est-il au coeur de la crise identitaire européenne ?*, in Delsol C., Mattéi J.-F. (dir.), *L'identité de l'Europe*, PUF, Paris.

Herrmann F. (2018), *1688, une révolution de l'Éta*t, in Cohen D. (dir.), *État, pouvoirs et contestations dans les monarchies française et britannique et dans leurs colonies américaines (vers 1640-vers 1780)*, Ellipses, Paris.

Isaac J. (1956), *Genèse de l'antisémitisme*, Calman-Lévy, Paris.

Isaac J. (1962), *L'enseignement du mépris, suivi de L'antisémitisme a-t-il des racines chrétiennes* ?, Grasset, Paris.

Isaac J. (1959), *Jésus et Israël,* Éd. Fasquelle, Paris.

Ismard P. (2015), *La démocratie contre les experts. Les esclaves publics en Grèce ancienne*, Seuil, Paris.

Izard M. (2001), *Préface à Claude Levi-Strauss*, *Race et culture*, in « Race et Histoire, Race et Culture », Albin Michel / Éditions de l'UNESCO, p. 18.

Jellinek G. (1902) [1895], *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen : contribution à l'étude du droit constitutionnel moderne*, trad. Fardis G., avec une préface de Larnaude M.F., Éd. Albert Fontemoing, Paris, en ligne.

Kaplan M. (2012), *L'Empire byzantin : une quintessence d'Empire ?*, in « Monde(s) », 2, pp. 167-174.

Krämer G. (2004), *La politique morale ou bien gouverner à l'islamique*, in « Vingtième Siècle, Revue d'histoire », 82, avril-juin 2004, pp. 131-143.

Lançon B. (2014), *Théodose*, Perrin, Paris.

Le Bras G. (1961), *La part du monachisme dans le droit et l'économie du Moyen* Âge, in « Revue d'histoire de l'Église de France », 47, 144, pp. 199-213.

Lefebvre-Teillard A. (2007), *L'autorité de la doctrine en droit canonique classique,* in « Revue d'histoire des facultés de droit », LGDJ, pp. 443-457.

Legendre P. (1999), *Sur la question dogmatique en Occident*, Fayard, Paris.

Legendre P. (2009), *Leçons IX. L'Autre Bible de l'Occident : le Monument Romano-canonique. Étude sur l'architecture dogmatique des sociétés*, Fayard, Paris.

Legendre P. (2016), *L'Animal humain et les suites de sa blessure. Conférence à Montpellier. Remarques sur l'ordre langagier et la civilisation d'Occiden*t, Fayard, Paris.

Levi-Strauss C. (2001), *Race et culture*, in « Race et Histoire, Race et Culture », Albin Michel / Éditions de l'UNESCO, p. 171.

Lochak D. (2019), *Le droit et les paradoxes de l'universalité*, PUF, Paris.

Loraux N. (1979), *L'autochtonie : une topique athénienne. Le mythe dans l'espace civique*, in « Annales ESC », 1, pp. 3-26.

Luc, 20, 20-26.

Manent P. (2020), *La loi naturelle et les droits de l'homme*, PUF, Paris.

Manceron G. (2007) [1885], *Le tournant colonial de la République. Jules Ferry contre Georges Clemenceau et autres affrontements parlementaires sur la conquête coloniale*, La Découverte, Paris.

Marx R. (1993), *Histoire de l'Angleterre*, Fayard, Paris.

Marc, 12, 13-17.

Matthieu, 21, 31-32 ; 22, 15-22.

Mezghani A. (2011), *L'État inachevé. La question du droit dans les pays arabes*, Gallimard, Paris.

Michaud-Quantin P. (1970), *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen-Age latin*, Vrin, Paris.

Miner J.-C. (2003), *Les penchants criminels de l'Europe démocratique*, Verdier, Paris.

Morsel J. (2007), *L'Histoire (du Moyen Âge) est un sport de combat... Réflexions sur les finalités de l'histoire du Moyen Âge destinées à une société dans laquelle même les étudiants d'Histoire s'interrogent*, LAMOP-Paris, Paris.

Musso P. (2017), *La Religion industrielle. Monastère, manufacture, usine. Une généalogie de l'entreprise*, Fayard, Paris.

Nemo P. (2004), *Qu'est-ce que l'Occident ?*, PUF, Paris.

Nicolet C. (1990), *L'empire romain est-il un "État moderne" ?*, in Coulet N., Genet J-P. (1990), *L'État moderne : le Droit, l'espace et les formes de l'État*, Éd. du CNRS, Paris.

Nordmann S. (2018), *La pensée juive en France après 1945: les colloques des intellectuels juifs de langue française et la question de "l'être-juif" (V. Jankélévitch, M. Blanchot)*, in « Annuaire de l'Ecole pratique des hautes études », 125, pp. 447-451.

Panikkard R. (1982), La *notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental ?*, in « Diogène », 120, oct.-déc., pp. 87-115.

Pellet R. (2019a), *Nationalité et exclusion de la citoyenneté : l'indigène et le dhimmi*, in Brunessen B., Cassella S., Rapaport C. (dir.), *La nationalité au carrefour des droits*, Presses universitaires de Rennes (PUR), Rennes.

Pellet R. (2019b), *L'Europe et l'Islam sont-ils solubles dans la redistribution fiscale ?*, À propos de Piketty T., *Capital et idéologie*, Seuil, Paris.

Pellet R. (2021), *Droit financier public. II. Finances publiques, Budgets, Contrôles financiers*, PUF, Paris.

Ratzinger J. (2005), *Benoït XVI, L'Europe, ses fondements, aujourd'hui et demain*, Éd. Saint-Augustin, Paris.

Renaut A. (1995), *Les révolutions de l'université. Essai sur la modernisation de la culture*, Calmann-Levy, Paris.

Renan E. (2003) (1852), *Averroès et l'averroisme*, Ennola, Rennes.

Rigaudière A. (2012), *Vote*, in Gauvard C., De Libera A, Zink M., (dir.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, PUF, Paris.

Roubineau J.-M. (2015), *Les Cités grecques. VIème-IIème siècle av. J.-C. Essai d'histoire sociale,* PUF, Paris.

Roy O. (1999), *Vers un islam européen*, Éditions Esprit, Paris.

Roy O. (2016), *Le Djihad et la Mort*, Seuil, Paris.

Roy O. (2019), *L'Europe est-elle chrétienne*, Seuil, Paris.

Saez E., Zucman G. (2020), *Le triomphe de l'injustice. Richesse, évasion fiscale et démocratie*, Seuil, Paris, à paraître en 2021.

Scordia L. (2012), *Rendez à César et autres lemmes bibliques à connotation fiscale utiles dans le discours politique des XIIème et XIVème siècles,* in Ayrault L., Garnier F. (dir.), *La religion et l'impôt*, I,

in « Revue du Centre Michel de l'Hospital », mars 2012, Clermont-Ferrand, pp. 5-22.

Schaub J.F. (2008), *L'Europe a-t-elle une histoire ?*, Albin Michel, Paris.

Schmitt C. (2008) [1928], *Théorie de la Constitution*, PUF, Paris.

Sère B. (2011), *La disputatio dans l'université médiévale : esquisse d'un usage public du raisonnement ?*, in Boucheron P. *et al*. (dir.), *L'espace public au Moyen Âge*, PUF, Paris.

Steiner G. (2005), *Une certaine idée de l'Europe*, Actes Sud, Arles.

Sy-Wonyu A. (2004), *Les États-Unis et le monde au 19ème siècle*, Armand Colin, Paris.

Taguieff P.A. (2013), *La nouvelle judéophobie*, Éd Mille et une nuit, Paris.

Tertrais B. (2020), *Le Choc démographique*, in Chapitre 8: *White shift : le changement de visage de l'Occident,* Odile Jacobs, Paris.

Théry J. (2001), *Moyen Âge*, in Perrineau P., Reynié D. (dir.), *Dictionnaire du vote*, PUF, pp. 667-678, en ligne.

Urvoy D. (1998), *Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman*, Flammarion, Paris.

Veyne P. (1980), *L'empire romain*, in Duverger M. (dir.), *è*, PUF, cité par Bergeron G. (1990), *Petit traité de l'État*, PUF, Paris.

Veyne P. (2007), *Quand notre peuple est devenu chrétien (312-394)*, Albin Michel, Paris.

Weiler J.H.H. (2007), *L'Europe chrétienne ? Une excursion*, Éditions du Cerf, Paris.

Zuber V. (2014), Le culte des droits de l'homme, Gallimard, Paris.

Sitographie

Attali J. (2002), *L'Europe n'est pas un club chrétien*, interview par Boutte T., Crivellaro R., La Libre Belgique, en ligne : https://www.la-

libre.be/international/2002/12/27/jacques-attali-leurope-nest-pas-un-club-chretien-GKWJCYVOJ5BO5LCRNV7VP7LDMY/.

Tribalat M. (2019), *Immigration. Les statistiques ethniques existent de fait*, in « Revue *Herodote* », 2 sept. 2019, en ligne : https://www.herodote.net/Les_statistiques_ethniques_existent_de_fait-synthese-2306-445.php.

Jules Ferry (28 juillet 1885), En ligne sur le site de l'Assemblée nationale française : https://www2.assemblee-nationale.fr/decouvrir-l-assemblee/histoire/grands-discours-parlementaires/jules-ferry-28-juillet-1885.

Déclaration de M. François Hollande, Président de la République, à Paris le 15 mai 2012, en ligne : https://www.vie-publique.fr/discours/185064-declaration-de-m-francois-hollande-president-de-la-republique-en-homm.

Discours du Pape François qu'il avait prononcé le 6 mai 2016 en remerciement du prix Charlemagne, en ligne : https://www.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2016/may/documents/papa-francesco_20160506_premio-carlo-magno.html.

Le pape de retour du Mexique : "Celui qui veut construire des murs n'est pas chrétien", La Croix, 18 févr. 2016 : https://www.la-croix.com/Religion/Pape/Le-pape-retour-Mexique-Celui-veut-construire-murs-chretien-2016-02-18-1200741039.

La première entreprise de sondages d'opinion et d'études marketing à avoir vu le jour en vu le jour en France et l'un des principaux acteurs de ce marché : https://fr.wikipedia.org/wiki/Institut_français_d%27opinion_publique.

La déclaration universelle des droits de l'homme, en ligne : https://www.un.org/fr/universal-declaration-human-rights/.

IPSOS, Perceptions et attentes de la population juive : le rapport à l'autre et aux minorités, 31 janvier 2016, en ligne : https://www.ipsos.com/fr-fr/complement-perceptions-et-attentes-de-la-population-juive-le-rapport-lautre-et-aux-minorites.

Jugements

Cour EDH, *Othman (Abu Qatada) c. Royaume-Un*i, 17 janvier 2012.

CEDH, *Affaire Daoudi* c. *France*, 3 décembre 2009, 19576/08.